İslâm İnancı Etrafında Yerli Yorumlar

İslâm İnancı Etrafında Yerli Yorumlar

Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK

İSLAM İNANCI ETRAFINDA YERLİ YORUMLAR

Editör
Zühdü MERCAN

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Sayfa Düzeni
Ahmet KAHRAMANOĞLU

ISBN
978-975-6079-86-7

Yayın Numarası
76

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası
Sarnıç Yolu Üzeri No: 7 Gaziemir / İZMİR
Tel: (0232) 252 20 96
Kasım 2008

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi
Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 60 Faks: (0212) 445 84 64

Işık Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.akademiyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

age. : Adı geçen eser
agy. : Adı geçen yazar
b. : İbn
bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İA. : İslâm Ansiklopedisi
Fak. : Fakültesi
h. : Hicrî
Hz. : Hazreti
Haz. : Hazırlayan
İst. : İstanbul
Kit. : Kitabevi
ktb. : Kütüphanesi
MEB. : Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
sy. : Sayı
Thk. : Tahkik eden

Tkd.	: Takdim eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak
ys.	: Yersiz
yay.	: Yayınları

SUNUŞ

"Biz bu Kur'ân'da, insanlar için her türlü misal ve öğüdü, farklı üsluplarla tekrar tekrar ifade ettik. (Ancak onların birçoğu, anlama yerine kuru tartışmayı tercih etti.) (Doğrusu), İnsan, (varlıklar içinde) cedele (tartışma ve lâf yaraştırmaya) en düşkün olanıdır." (Kehf, 18/54)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.

'İslâm İnancı Etrafında Yerli Yorumlar' adını taşıyan bu kitab, muhtelif makalelerden oluşmaktadır. Farklı zamanlarda kelamî perspektiften kaleme alınmış bu yazıların tümü hakemli dergilerde yayımlanmıştır. Bu yazılar, kısmî ilavelerle yeniden gözden geçirilip kitap formatında bir araya getirilmiştir.

Birinci yazıda, hususiyle son dönemlerde, kader inancına yönelik yapılan itirazlar İslâm'ın ana kaynakları ışığında aydınlatıcı bir bakışla yeniden kritiğe tâbi tutulmuştur.

İkinci yazıda, 'kader'i konu edinen üç sahih rivayet ele alınmış ve bunların 'cebrî düşünceye kaymadan nasıl anlaşılması gerektiği' üzerinde durulmuştur.

Üçüncü yazıda, 'ahlakî hassasiyeti zayıflatacağı gerekçesiyle' son zamanlarda dışlayıcı bir üslupla ele alınan şefaat konusu işlenmiştir. İslâm'-ın öngördüğü şefaat inancı Kur'ân ve hadisler ışığında temellendirilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü yazıda, Nisa 79. âyetten hareketle 'iyilik ve kötülüklerin

kaynağı'na dikkat çekilmiş ve bu çerçevede insan iradesinin dahli üzerinde durulmuştur.

Beşinci yazıda Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) dünyevî işlerle ilgili kanaatleri bağlamında örnek olarak sıkça gündeme getirilen bir rivayet üzerinde durulmuştur. Hurma ağaçlarının aşılanmasıyla ilgili olan bu olaya 'tevhîd-i hâlikıyyet' açısından yaklaşılmış ve bu çerçevede Peygamberimizin vermek istediği mesajın anlaşılmasına gayret sarfedilmiştir.

Altıncı yazıda, hayrı ve şerri özetleyici bir muhtevaya sahip olan Nahl Sûresi 90. âyet, sebep-netice münasebeti içinde farklı açılardan yoruma tâbi tutularak insanlık için taşıdığı özlü mesajlara dikkat çekilmiştir.

Yedinci makalede, Peygamberimizin yüce ahlâkını da yakından ilgilendiren 'Abese sûresinin ilk âyetlerinin nasıl tercüme edilmesi gerektiği' hususu işlenilmiştir. Beş farklı açıdan mesele derinlemesine ele alınıp yeni bir meal önerilmiştir.

Sekizinci sırada yer alan makalede, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) risaletinin mekan, insan, lisan ve zaman boyutları üzerinde durulmuş ve bu ilahî seçimin hikmetlerine dikkat çekilmiştir.

Son yazıda ise Kur'ân perspektifinden 'inanç hürriyeti' konusu işlenmiştir.

Özetle ifade etmek gerekirse, Kur'ân ve hadîsler ışığında yapılan bu mütevazı çalışma ile son zamanlarda zihinleri meşgul eden bazı konular yeni bir üslupla izah edilmeye çalışılmıştır. Belli âyetler ve hadisler etrafında odaklanan bu yazıların İslâm kültürüne katkı sağlamasını ve okuyucuda yararlı tesirler icra etmesini Cenab-ı Hak'tan niyaz ediyoruz.

Bu eserin mizanpajında ve yeniden okunup tashih edilmesinde katkılarını esirgemeyen kıymetli dostlarıma ve değerli öğrencim Kasım Ertaş'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

Doç. Dr. Yener ÖZTÜRK
DİYARBAKIR 2007
Dicle Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi
Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
yenerozturk@hotmail.com – yener@dicle.edu.tr

'KADER'LE ALÂKALI GELİŞTİRİLEN YENİ YORUMLAR VE KRİTİĞİ[1]

1. Kader Kelimesinin Lügat ve Istılah Anlamı

Kader, lügatte, 'ölçme, takdir etme, biçime koyma, şekillendirme' gibi anlamlara gelir. Arap dilinde ka-de-ra, fiili, 'hisselere ayırdı ve herkese payını bölüştürdü, güç yetirdi' manalarına gelir. Kelime tef'îl babına nakledilince kad-de-ra olur ki, o zaman anlamı, 'takdir etti, hükmetti, hükmünü geçirdi ve kazada bulundu' olur.[2]

Kaderle alâkalı diğer bir kelime ise, 'kazâ'dır. Kaza, kelime olarak 'emir, hüküm ve yaratma' anlamlarına gelir.[3] Kazâ kelimesine Kur'ân'daki kullanımlarından hareketle, 'bir şeyin kavlen, fiilen yahut irade planında tamamlanması, bitirilmesi' şeklinde bir tarif de getirilir. Bu cümleden olarak, "*Rabbin ancak kendisine kulluk etmenizi emr (kazâ) etti.*" (İsra, 17/23) âyetinin, kavlî kazâya; "*O, yedi semayı iki günde kazâ etti (yarattı).*" (Fussilet, 41/12) âyetinin, fiilî kazâya; "*O bir işi kazâ (irade) ettiği zaman, o şeye sadece 'ol' der o da oluverir.*" (Bakara, 2/117) âyetinin ise, iradedeki kazâya delalet ettiği belirtilir.[4]

Genel anlamda Kur'ân'da kader, her şeyin bir ölçü ve nizamla tanzim edildiğini ifade eden ilahî bir program anlamında kullanılır. Bu kavram

---

1 Bu makale '*Ekev Akademi Dergisi*'nin 14. sayısında yayımlanmıştır. (Erzurum 2003).

2 İbn Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Daru Sadır, Beyrut ts., VII, 745. Ayrıca bkz. Beyazîzâde, *İşârâtu'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, İstanbul 1949, s. 264-265.

3 İbn Manzur, *age*, XV,186.

4 Bkz., Meydanî, A. el-Habenneke, *el-Akîdetu'l-İslâmiyye*, 625, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1996.

mikro âlemden makro âleme kadar kainatın tümüyle ilgilidir. İçinde kader kelimesinin geçtiği âyetler göz önüne alınınca bu husus açık bir şekilde görülür:

"Şüphesiz Biz her şeyi bir kader ile yaratmışızdır." (Kamer, 54/49), *"..Her şey O'nun yanında belli bir kader (mikdâr) iledir."* (Ra'd, 13/8), *"Hazinesi Bizim katımızda olmayan hiçbir şey yoktur. Biz onu ancak belli bir kadere göre indiririz."* (Hicr, 15/21), *"O Allah ki, semâvatın ve arzın mülkü O'nundur. O evlat edinmemiştir, mülkünde bir ortağı da yoktur. O her şeyi yaratıp, (her şeye) bir kader/plan tayin etmiştir* فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا*"* (Furkan, 25/2)

Uçsuz-bucaksız denecek kadar bir genişliğe sahip şu kainatta meydana gelen ince ve hassas milyarlarca hadisenin, hiçbir karışıklığa meydan vermeden devam edebilmesi ancak böyle bir ilahî programla izah edilebilir.

Kur'ân'ın işlemiş olduğu kader konusu yalnızca eşyayla ilgili değildir. Varlık hiyerarşisi içinde en önemli konumu tutan insan için de söz konusudur. Şimdi şu âyeti bu açıdan okumaya çalışalım:

"Şüphesiz ölüleri ancak Biz diriltiriz. Onların yaptıkları (her işi), bıraktıkları her eseri/izi yazarız. Ve (de Biz), her şeyi apaçık bir Kitap'ta saymışızdır." (Yasin, 36/12)

Bu âyetin son kısmında وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ / Ve (de Biz), her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır' denilmektedir. Hiç şüphe yok ki, ihsâ kelimesiyle dile getirilen 'sayıp yazma, kaydetme' işi insanlarla alâkalıdır. Zira cümlenin öncesi, bizzat insanların işlemiş oldukları fiillerin yazılmasını konu edinmektedir. Demek oluyor ki, bu âyette iki ayrı yazılış söz konusu edilmektedir. Birincisi, imam-ı mübîne (levh-i mahfûza) kaydedilip yazılanlardır ki, her şey orada ilmî vücutlarıyla/varlıklarıyla kayıtlıdır. İkinci ise, teker teker vücuda gelen hadiselerin yazılıp kaydedilmesidir. Burada eşya ve hadiseler haricî varlık noktasında ortaya çıkmaktadır. Bunlardan iradî olan fiillerin sorumluluğu ise, tamamen iradenin kendisine aittir. Çünkü Allah, kulunu seçen ve seçtiklerinden sorumlu olan bir varlık olarak yaratmıştır.[5]

---

5 Bu yazılışları ifade eden diğer âyetler için bkz., En'am, 6/38; Tevbe, 9/51; Hadîd, 57/22.

İşte, gerek delâleti kat'î olan bu ve benzeri âyetleri, gerekse Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) konuyla ilgili beyanlarını bir bütün olarak ele alan kelâm âlimlerimiz, kader kavramını terim olarak tarif etmeye çalışmışlardır. Diğer bir ifadeyle, onlar, var olan bir şeyi sadece kelamî bir dille tanımlamayı hedeflemişlerdir. Bu cümleden olarak, Maturidîler açısından kader, Allah'ın takdiridir.[6] Kazâ ise, O'nun bu takdiri infaz etmesi, yani yapılacak şeyi eda etmesi ve hükmü yerine getirmesidir.[7] Eş'arîler açısından ise kazâ, Allah'ın ezeldeki hükmüdür. Kader ise, şartların var oluşundan sonra bunların birer birer meydana getirilişidir.[8] Ehl-i Sünnet mezhebinin iki önemli kolu olan Maturidîler ve Eş'arîler, kaza ve kader kavramlarını, ifade ettikleri mana bakımından birbirlerinin tersi şeklinde anlamışlardır. Eş'arilerin 'kazâ' dediklerini Maturidiler kader, 'kader'i de kazâ olarak ele almışlardır.[9] Aradaki ihtilaf lafzî bir anlaşmazlıktan ibarettir.[10]

Şu halde "Kur'ân'da zikredilen 'kader' ve 'takdîr' kelimelerinin, Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) vefatından sonra ortaya çıkan türlü fikirler neticesinde ıstılahî bir manaya gelen 'kader' ile alâkaları yoktur"[11] şeklindeki bir iddia anlamsız ve tutarsızdır. İslâm'ın temel kavramlarını dışarıdan inceleyen birisi olarak Toshihiko İzutsu bile bunu reddetmiştir: "Allah'ın her şeyi önceden takdir meselesi kelamcıların uydurması olamaz. Çünkü İslâm'ın zuhurundan önce bile hemen hemen aynı düşünce, hususi dinî bir inanca sahip olanlar arasında da vardı. Hatta hanîfler çerçevesinin dışında da bu inancın varlığı görülür."[12]

---

6 Yani, Yüce Allah bir şeyi nasıl olacaksa öyle bilmiş ve bildiği gibi hükmetmiştir/takdir etmiştir. Allah'ın ilmi/bilmesi etkileyici (müessir) değildir. Takdir, her mahluku güzellik-çirkinlik, faydalı-zararlı olma hallerinden hangisiyle ilgili olacaksa, hangi zaman ve mekanı ihtiva edecekse, sevap ve günahtan kendisine ne terettüp edecekse öylece tahdid, tayin ve tespit etmektir.

7 Daha geniş bilgi için bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam,* Ankara. 1981. s. 328-9.

8 Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, ts., ys., s. 174.

9 Bkz., Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuliddin*, ys, ts. s. 77,78; Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi Ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, Beyrut. 1952. s.46

10 İnsanla alâkalı kader bağlamında, Mûtezile mezhebi ise, kader kelimesine, beyan; kazâya ise 'haber verme, bildirme' anlamlarını vermiştir. Bkz. Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l- Hamse*, Mektebet-u Vehbe, ts., s. 770.

11 Bkz., Atay, Hüseyin, *Kur'ân'da İman Esasları,* Atay yay., Ankara 1998, s.135.

12 İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan,* (çev.: Süleyman Ateş), A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1975, s.225.

Hasılı; biz, kader konusunda, Kur'ân'a rağmen, Kur'ânî yorumlar yapma hakkına sahip değiliz. Olaya gerek Kur'ân'ın, gerekse Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem), anlamları gayet açık olan beyanları perspektifinden yaklaştığımızda, –onların bildirdiği haberlerin doğruluğuna iman etmiş birer insan olarak– ancak şunları ifade edebileceğimiz kanaatindeyiz: Şimdiye kadar ne yapmış ve ne söylemiş, ne yapmış ve nasıl davranmışsam, hepsi de Allah'ın ilminde ve Ana Kitap'ta aynıyla mevcuttur. Gelecekte söyleyeceğim ve yapacağım her şey –ben bilmesem de– yine Ana Kitap'ta kayıtlıdır. İrademle ne yapacaksam, Allah sonsuz ilmiyle, geçmişimde geleceğimde olmuş ve olacak olan her şeyi bildiğinden 'iradesiyle şunu şöyle yapacak diye' yazmış bulunmaktadır, dolayısıyla, yaptıklarım ve yapacaklarım bu yazıyla çelişmez. Ancak, böyle bir yazının olması beni zorlamak için değildir, çünkü ben yaptığımı irademle yapıyorum, Allah da zaten irademle ne yapacağımı her şeyi kuşatan ilm-i ezelîsiyle bildiği için böyle yazmıştır.

2. Bir İman Esası Olarak 'Kader' Mevzûu

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) beyanlarında gayet açık ifadelerle ele alınan 'kadere iman' konusu, Kur'ân'da, açık bir şekilde iman edilmesi gereken bir esas olarak yer almaz. Ancak unutulmamalıdır ki Kur'ân'da, insanla alâkalı ezelî tespitin varlığını bildiren birçok âyet söz konusudur:

"Ne yerde ne de kendi nefislerinizde (gerek üzülmenize gerekse sevinmenize sebep olacak şekilde) meydana gelen hiçbir şey yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce, bir kitapta olmasın. Doğrusu, bu Allah'a göre kolaydır. Bu, elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve de Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diyedir.." (Hadîd, 57/22)[13]

"Onlara de ki, 'Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez." (Tevbe, 9/51)[14]

---

[13] Âyetin sonunu dikkate aldığımızda bu âyette geçen 'musibet' kelimesinin ıstılah olarak değil, 'meydana gelen, ulaşan şey' anlamında lügat manasıyla kullanıldığını görürüz.

[14] Keza bkz., En'am, 6/38; Yasin, 36/12. Hüseyin Atay, *'Kur'ân'da İman Esasları'* isimli eserinde kadere imanın, İslâm'ın iman esaslarından biri olmadığını savunmuş ve de kadere delaleti gayet açık olan âyetleri, son derece zorlamalı bir tevîlle ele almıştır. Mesela, *"De ki: Bize yalnız Allah'ın yazdığı isabet eder."* (Tevbe, 9/51) âyetini "Pratik hayatta muvaffakiyetsizliğe uğran-

"Şüphesiz ölüleri ancak Biz diriltiriz. Onların yaptıkları (her işi), bıraktıkları her eseri/izi yazarız. Ve (de Biz), her şeyi apaçık bir Kitap'ta saymışızdır." (Yasin, 36/12)

Görüldüğü üzere, Kur'ân bu âyetleriyle bize, her şeyin varlık sahasına çıkmadan önce ilm-i ilahîde var olduğunu yoruma ihtiyaç bırakmayacak bir açıklıkla anlatmaktadır.

Bu başlıkla alâkalı kısa bir girişten sonra, şimdi, kader konusunu 'bir iman esası' olarak kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri iddiaları/argümanları sıralayalım: 1. İman esaslarını bir arada bildiren âyetlerde[15] 'kadere iman ediniz' şeklinde açık bir beyanın bulunmaması, 2. Kaderle alâkalı rivayetlerin, âhad haberlerden ibaret olması (yani mütevâtir olmaması), 3. Bu rivayetlerin, ravîlerinin güvenilir bulunmaması, 4. Buhârî gibi bir kaynağın buna yer vermemesi.

Birinci iddia: İman esaslarını bir arada bildiren âyetlerde 'kadere iman'ın zikredilmemesi. Acaba, ilgili âyetlerde bu hususa açıkça yer verilmiş olmamasının bir gerekçe olarak ileri sürülüp, bundan 'dinde kadere iman söz konusu değildir' gibi bir hükmün çıkarılabilmesi ne kadar isabetlidir?

Meseleye dikkatlice yaklaşıldığında bunun böyle olmadığını anlamış olacağız. Bu çerçevede konuya iki açıdan bakacağız.

a. Pek çok hadiste yer alan 'kadere iman' esasının Kur'ân'da müstakil bir şekilde ifade edilmemesinin elbetteki bir hikmeti vardır. Çünkü Allah'a ve O'nun ilim, irade, kudret gibi yüce sıfatlarına iman etmek, kaza ve kadere iman etmeyi zorunlu kılmaktadır. Bir diğer ifadeyle kadere iman, temelde 'Allah'a iman esası' içinde bulunmuş olmaktadır. Zira, "Allah'ın

---

dığı zaman mü'minlerin çalışma şevklerinin kırılmaması ve hayattan yılmamaları için bu gibi felaketlerin, Allah'ın yazdığı ilahî kanunlara uygun olduğunu söyleyerek, Allah, münafıklara karşı mü'minleri avutmuştur."şeklinde yorumlamıştır. (Atay, ilgili diğer âyetleri de benzer yaklaşımlarla yorumlamaktadır. (Bkz., *age.*, s. 138-141.) Hiç şüphe yok ki, böyle bir yaklaşım, bu âyetin lafzından ve de Kur'ân'ın ilgili diğer âyetlerinin ifade ettiği gerçeklerden kopuk bir şekilde öne sürülmüş mücerret bir iddiadır. Ayrıca, dilimizde "avutma" tabiri daha ziyade 'kandırma ve oyalama' manasında kullanıldığı için, Allah (celle celâluh) hakkında eksiklik ve zaafı çağrıştıran böyle bir ifade asla tasvip edilemez.

[15] Bkz. Bakara, 2/177,285; Nisa, 4/136.

kainatın yaratıcısı olduğuna ve ilim ve iradesinin bütün cüz'iyyâta (tek tek bütün bireylere ve onlara ait özelliklere) ve külliyyâta (bütüne ve genele ilişkin hususiyetlerin tümüne) şamil bulunduğuna inananlar, kaza ve kadere de iman etmiş bulunmaktadırlar."[16]

Öyle anlaşılıyor ki ilahî programı (kaderi) diline dolayanlar karşısında Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) kaza ve kader inancının vücûbuna hususi olarak dikkat çekmiştir.

Bu cümleden olmak üzere, Allah'ın ezelî ve sonsuz ilmine, sınırsız irade ve kudretine iman etmenin kadere de iman etme anlamına geldiğini bilen kelâm âlimlerimiz, kader meselesini, bazen 'Allah'a iman' başlığı altında, bazen de müstakil olarak ele almışlardır. Mesela Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *'Tabsıratu'l-Edille'*sinde imanı beş esasa taksim etmiştir.[17] Aynı kelamcımız *'el-Bahru'l-Kelâm'* adlı eserinde ise –hadislerin tasnifini dikkate alarak– imanın altı esastan ibaret olduğunu zikretmiştir.[18]

b. Kur'ân, birçok yerde, yaratılmadan önce her şeyin bir kitapta kayıtlı olduğunu bize bildiriyor. Şimdi burada durup kendimize şu soruları yöneltelim: Cenab-ı Hakk'ın herhangi bir hususla alâkalı olarak 'bu böyledir' demesi, –netice itibariyle– 'bunun böyle olduğuna inanın' demesi, anlamına gelmez mi? Daha açık ve somut bir misalle ifade edecek olursak, Allah'ın, Kitab'ında 'başınıza gelecek olan her bir şey Allah tarafından önceden bilinmektedir' demesi, 'başınıza gelecek olan her bir şeyin önceden Allah tarafından bilinmekte olduğuna inanınız' anlamına gelmez mi?

Ayrıca saha olarak kader, her ne kadar Cenab-ı Hakk'ın ilmi ile tespit ve tayini demek ise de, aynı zamanda o, Allah'ın İradesi, Sem'i, Basarı ve Hikmeti de vs. demektir. Zira insanın, iradesinin nazara alınarak takdir edilmiş olan kaderinde, ilim sıfatı gibi Allah'ın diğer sıfatlarının da taalluku söz konusudur; sözgelimi, Allah'ın böyle bir tespitte bulunabilmesi için, Onun kullarının zaman boyutunda neleri yapacağını hakkıyla görebilecek bir Basarı, neleri söyleyeceğini hakkıyla işetecek bir Sem'inin de ol-

---

16 Bilmen, Ö Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Bilmen yay., İstanbul ts., s294.

17 Mesela bkz., Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, (thk.: Claude Selame), Dımaşk 1993, I, 522.

18 Bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Mektebetu Dari'l-Ferfûr, Dımaşk 2000, s. 69.

ması gerekmektedir… Bundan anlıyoruz ki, kader konusu yalnızca –ilim gibi– tek bir sıfatı ilgilendiren bir durum değildir.

İkinci iddia: Kaderle alâkalı rivayetlerin, âhad haberlerden ibaret olması (yani mütevatir olmaması. Bu konuyu gündeme getirenler 'itikadi konularda haber-i âhâdın delil kabul edilmemesi Ehl-i Sünnetçe de kaideleştirilmiştir' demektedirler. İnanç konularında 'haber-i vahidlerin delil olarak kullanılamayacağı' tarzında şekillenen kanaat aslında ilk dönem Sünnî kelamcılar ve muhaddisler tarafından kabul görmemiştir. Onlar daha çok hadisin sıhhati için belirli şartlar öne sürmüşler ve sahih hadislerin hususiyetlerini belirlemişlerdi. Onlara göre, hadisin bu sıhhat şartlarını taşıması yeterliydi. Mesela, gerek kelam ilminin gerekse fıkıh ilminin babası konumundaki Ebû Hanife hazretlerinin *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı metninde, –her ne kadar haber-i vahidlerin itikadî konularda delil olup olamayacağı tartışılmamış olsa da– haber-i vahidlere dayanılarak miraç, kabir azabı, şefaat ve ru'yetullah gibi konuların hak olduğu vurgulanmaktadır.

Son dönem itibariyle diğer görüş taraftar toplamıştır. Ancak bu devrede de tersi kanaate sahip âlimler az sayılmayacak kadar mevcuttur. Nitekim bu konuyla alâkalı eser telif eden bazı araştırmacılar, Ehl-i Sünnet ekolünün, Ahmed b. Hanbel ve Ebu'l-Hasen el-Eşarî gibi önemli simalarının bu görüşte olduğunu tespit etmişlerdir. Söz konusu bu zatlar, haber-i vahidleri itikadî konularda delil olarak kullandıkları için, kabir azabı, sual, mizan, sırat ve şefaat gibi –mütevatir haberlerle belirlenmemiş– haber-i vahidlerle sabit olan pek çok gaybî meselenin mutlaka vuku bulacağı doğrultusunda hükümler vermişlerdir.

Ayrıca son dönem bazı Sünnî usulcüler ve kelamcılar, meşhur haberlerin itikadî konularda delil olabileceğini, zira kesin ilim ifade edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Mesela Serahsî, "mütevatir, müstefîz ve üzerinde icma edilmiş sünnet, ilm-i yakîn ifade etme konusunda Kitab gibidir" diyerek meşhur haberlerin ilim ifade edeceğini kabul etmiştir.[19]

---

[19] Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, Elif Ofset İstanbul 1990, I, 366. Hadiscilerin *meşhûr* diye tarif ettikleri hadisleri bazı fukâha, '*müstefîz*' olarak isimlendirir. Hadis ıstılahında 'ikiden fazla kanaldan gelen fakat mütevatir derecesine ulaşmayan hadis' anlamında kullanılır.

Ve yine Maturîdî ekolünün önemli bir siması olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Allah'ın ilim ve kudret sıfatları konusunda Mutezilî kelamcıların ileri sürdükleri görüşlerin yanlış olduğunu dile getirdiği yerde "ne Kitab'da ne de meşhur hadislerde onları destekleyen bir nas bulunmadığı halde, onları böyle bir yaklaşıma sevk eden hangi zaruret vardır?"[20] diyerek meşhur hadislerin de delil olduğunu açıkça koymuş bulunmaktadır.[21]

Görüldüğü üzere, haber-i vahidleri delil olarak kullanan, yani haberler arasında bu hususta, mütevatir ve ahad ayrımı yapmayan âlimler de vardır. "Bunlar hadisin sağlam olarak Hz.Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) gelmesini, yani, itimada şayan yollar ve şahıslar tarafından gelmesini esas almışlardır. Ve yine bu zevata göre, hadis kritiği ilimlerinin gerektirdiği şartlar bu rivayetlerde mevcut ise, onların ahad haberler durumunda kalması kıymetlerini düşürmez. Bu görüşü paylaşanlar, sayı bakımından az olmadıkları gibi, belki de tatbikattaki durumu, nazari olarak da en iyi ifade eden kimselerdir."[22]

Bu çerçevede hatırlatılması gereken bir diğer husus da şudur: Mustafa Sabrî Efendi'nin de önemle belirttiği üzere bu konudaki hadislerin hepsi

---

20 Bkz., Nesefî, *Tabsiratu'l-Edile*, I, 174.

21 Bkz., Koçkuzu, Ali Osman, '*Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İ'tikad ve Teşrî yönlerinden Değeri*, D.İ.B. yay., Ankara 1988, s.140-142. Haberlerin bilgi değeri ve kesin ilim ifade etmesinin şartları üzerinde teorik açıklamalar ilk defa Mûtezile kelamcıları tarafından yapılmıştır. Onlar –nübüvveti kabul etmeyen ve bunu 'haberler kesin bilgi ifade etmez' gerekçesine dayandıran bazı mülhidlerin iddialarını cevaplandırmak maksadıyla– haberlerin/hadislerin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Ancak onlar bu kişilere cevap vermek maksadıyla hareket ettiklerinden haberlerin/hadislerin kesin bilgi ifade etmesi için belirledikleri şartlarda aşırı fikirler de ileri sürmüşlerdir. Buna bağlı olarak itikadî konularda ancak mütevatir haberlerin delil olabileceğini belirtmişlerdir. Hicrî dördüncü asırdan sonra Mûtezile gibi, çoğunluğu itibariyle son dönem Sünnî kelamcıların da bu yaklaşıma rağbet ettikleri görülmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki başta ilm-i kelamın öncüsü Ebû Hanife hazretleri olmak üzere İmam Malik ve ilk dönem kelâmcılarından Kerabisî ve Muhasibî gibi Sünnî kelamcılar, haber-i vahidlerin ilim ve ameli birlikte gerektirdiğini söylemişlerdir. Buna İbn Teymiyye, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye ve İbn Hazm gibi zatların da iştirak ettiğini belirtmiş olalım. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz., Ayahan Tekineş, "*Bilgi Kaynağı Olarak Hadis*" Yeni Akademi yay., İstanbul 2005.)

22 Koçkuzu, *age.*, s.140-142.

âhad olsa da, kader hadisleri mana itibariyle mütevatirdirler,[23] bunun için de 'âhâd hadisler zan ifade eder; zannî deliller ise akâid ilminde delil olarak kullanılamaz' denilemez. Zira bu hadislerin delâlet ettikleri mana, kat'iyyet ifade eden âyetlerle[24] te'yit edilmiştir. Kat'î deliller ile manası te'yit edilen zannî deliller de katiyyet ifade ederler.

Üçüncü iddia: Konuyla ilgili bir başka iddia da 'ilgili rivayetlerin ravilerinin güvenilir olmadığı' şeklindedir. Bu da, mücerret bir iddiadan ibarettir; zira bu kişiler, tanınmış, güçlü hadis ricâli tarafından güvenilirlikleri belgelenmiş ravilerdir. Ancak kaderin iman esasları içinde olamayacağını savunanlar, bu rivayetlerin senetlerinde cerh ve ta'dile maruz kalmış (mecrûh) şahısların olduğunu iddia etmişlerdir. Mesela, Sayın H. Atay, bu çerçevede şöyle der: Bunlar içinde en kuvvetli görünen rivayetin senedi, *Hz. Ömer >Abdullah b. Ömer >Yahya b. Ya'mer > Abdullah b. Bureyde* şeklindedir ki, bu son ravî (Abdullah b. Bureyde) Ahmed. b. Hanbel tarafından tevsik edilmemiştir.[25] Atay, bunu, İbn Hacer'in *Tehzib* isimli eserine dayandırmaktadır. Ne var ki, İbn Hacer, bu eserinde sadece İbn Hanbel'e atfedilen bir görüşe yer verdikten sonra, cerh ve tadil âlimlerinin İbn Bureyde'nin (ö.105) güvenilir olduğunu belirten görüşlerini bir bir sıralamıştır.[26] İbn Hacer kendi kanaatini ise, *Takrib* isimli eserinde 'üçüncü tabakadan *sika* bir ravidir' diyerek net bir şekilde ortaya koymuştur.[27]

Bu çerçevede, 'ilgili raviler, hadis ricali tarafından tevsik edilmiş (güvenilirlikleri tescil olunmuş) kişiler olabilirler, ancak, tevsik konusunda o dönem kelam âlimlerinin görüşlerini de dikkate almak gerekir' şeklinde bir itiraz gelebilir.

Ravilerin şahsına yönelik itirazlar, Mutezilî kelamcılar tarafından yapılmıştır. Bunun sebebi ise gayet açıktır: Söz konusu rivayetler, bu zevatın, temellendirmeye çalıştıkları görüşlerle ters düşmektedir. Bu cümleden

---

23 Mustafa Sabri, *Mevkifu'l- Akli ve'l-'İlm,* el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ys. 1950, III, 350.

24 Bkz., En'am, 6/38; Tevbe, 9/50-51; Yasin, 36/12; Hadîd, 57/22.

25 Atay, *age.*, s.136. İbn Hanbel'in ahad haberlerle ilgili tevsiklerine itibar etmeyen hocamız, her ne hikmetse, onun bu konudaki tevsikine ziyadesiyle önem vermektedir.

26 Bkz., İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb,* Haydarabad 1326, V,157.

27 İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib,* Daru'r-Reşîd, Haleb 1992, s.297.

olarak onlar, bu mevzuda, kaderi ispat için gelen hadislere hiç iltifat göstermemişler, onların uydurulmuş olduklarını ileri sürerek, ravilerini yalancılıkla itham etmişlerdir.[28]

Hatırdan çıkarmamak gerekir ki Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) dinî ve gayr-ı dinî meselelerde varid olan ve İslâm teşriinde Kur'ân'ın müfessiri olarak ilk mühim kaynağı teşkil eden hadisleri rivayet etmiş olan ve güvenilir oldukları, tanınmış hadis tenkitçileri tarafından tevsik edilmiş raviler, aynı zamanda kaderle ilgili hadislerin de ravileridirler. Eğer biz bu konudaki hadisleri reddetme cihetine yönelirsek, bunu ancak ravilerinin yalan söylemiş veya yalan nakletmiş ihtimaline binaen reddetmemiz gerekir; bu takdirde ise, sadece akaid meselerinde varid olan hadislerin değil, ibadet ve muamelat da dahil, bütün dini konularda varid olan hadislerin sıhhatinden de şüphe etmek gerekir ki, bu, dini tehdit eden büyük bir tehlikeyi teşkil eder.[29]

Dördüncü iddia: Bu konuda itiraz olarak gündeme taşınan diğer bir nokta ise, bir iman esası olarak kaderin Buhârî'nin *Sahih*'i gibi muteber bir eserde yer almamasıdır. Özellikle, onun Cibril hadisi olarak bilinen rivayeti naklederken, *kadere imanla* ilgili kısma yer vermemesi gündeme taşınmaktadır. Diğer hadis kitaplarında hadisin konumuzla alâkalı kısmı şöyle geçer: '*..İman, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadere, hayrına ve şerrine inanmaktır..*'[30] Buhârî'nin sahihinde tahric edilen rivayet ise şöyledir: "*İman, Allah'a, meleklerine, O'na kavuşmaya, kitaplarına, peygamberlerine inanman; keza (öldükten sonra) dirilmeye inanmandır.*"[31]

---

[28] Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, T.D.V. yay., Ankara, 1989, s.160.

[29] Koçyiğit, *agc.*, s. 163.

[30] Müslim, *İman* 1; Ebû Davud, *Sünnet* 16; İbn Mace, *Mukaddime* 9. Bu rivayetlerde kaderle birlikte 'hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna' dikkat çekilir. Bu çerçevede Kur'ân'da yer alan âyetlerde bu iki kelime ile daha çok maddî hayır ve şerler kastedilir. Yani, *hayır* ile –insanların sebeplere usulünce teşebbüslerine bağlı olarak– Allah'ın lutfettiği rızık/mal, sıhhat ve galibiyet gibi hususlar; *şer* mefhumu ile de –gerek insanların imtihana tâbi tutulmalarıyla ilgili olarak, gerekse onların sebeplere riayetteki ihmal ve kusurlarına karşılık olarak– Allah'ın takdir etmiş olduğu kıtlık, hastalık ve mağlubiyet gibi durumlar kast olunur. (İlgili âyetler için bkz., Yunus, 10/11; İsra, 17/11; Hacc, 22/11; Fussilet, 41/49-51; Meâric, 70/20.)

[31] Buhârî, *İman* 43.

Görüldüğü gibi, kader inancı bir iman esası olarak, Buhârî'nin Sahîh'i hariç, kütüb-i sitte dediğimiz diğer hadis kitaplarının hepsinde yer almaktadır.[32] Ancak unutulmamalıdır ki, kaderin varlığıyla ilgili Buhârî'nin Sahih'inde bir bölüm ve birçok rivayet mevcuttur.[33]

Buhârî'nin, eserinde kaderin, iman esaslarından biri olduğuyla ilgili olarak tahrîc edilmiş bir rivayetinin olmaması, diğer hadis kitaplarındaki ilgili rivayetlere gölge düşürecek bir gerekçe oluşturmaz. Böyle bir mantıkta ısrar edilmesi, Sahih-i Buhârî'de yer almayan başka rivayetlerin bir değer taşımadığı anlamına gelir ki, bu da ilmîlikle bağdaşmaz. Bu sadece, Buhârî'nin elindeki verilerle ulaştığı şahsî bir sonuçtan ibarettir.

Netice olarak, İslâm'da kadere iman etmenin zaruretinin, iki delilden kaynaklandığını söyleyebiliriz: 1. Cenab-ı Hakk'ın kayıtsız ve sınırsız olan mutlak ilim, irade ve kudret vb. sıfatlarına iman etmenin gereği, 2. Manen mütevatir derecesinde bulunan anlamı gayet açık hadislerin varlığı.[34] Bu itibarladır ki "Kader yoktur, diyenlerin iddiasına karşı Ehl-i Sünnet, kadere imanı, iman esasları arasına koyarak işi bastırmak istemiştir"[35] şeklindeki bir yaklaşımı, maksadını aşan mübalağalı bir ifade olarak değerlendirmek istiyoruz. Zira söz konusu ulema, bunu 'olmayan' bir şey üzerine bina etmemiştir ki, böyle bir iddianın haklılığı söz konusu olabilsin. Ortada –âhad da olsa– delaleti gayet açık pek çok rivayet mevcuttur.

Hasılı, kader konusunu dar kalıplar içine sıkıştırmadan geniş bir perspektiften ele aldığımızda, iman esaslarının, kaza ve kader inancıyla/esasıyla çevrelendiğini görürüz. Çünkü yüce Yaratıcı, başta kendi varlığının bilinip tanınması olmak üzere, hayat ve ötesinin (ahiretin) anlam ve maksadının ne olacağını ve de bunun için indireceği öğretileri (kitapları) hangi insanlara (peygamberlere) hangi varlık (melek) vasıtasıyla göndereceğini önceden takdir etmiştir. Bunun aksini düşünmek 'O'nun zuhûrata göre, gelişi güzel hareket ettiğini' iddia etmek anlamına gelir ki bu gerçekten izahı zor bir durumdur.

---

32 Kader inancını iman esasları arasında sayan diğer rivayetler için bkz., Nesaî, İman 5; Tirmizî, *Kader* 10, 17; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 97.

33 Bkz., Buhârî, *Kader* 1, 6, 11.

34 Butî, Ramazan S., *Kübra'l-Yakîniyyâti'l-Kevniyye*, s. 171. Daru'l-Fikr, Beyrut 1394.

35 Bkz., Atay, age., s.141.

3. Allah'ın, Bir Şeyi Vukûundan Önce Bilmesi Hususu ve Bunun Zorlayıcı Olup Olmaması Meselesi

Allah Tealâ'nın ilminin sübûtu ve her şeyi kapsadığı aklen olduğu gibi nakille de perçinlenmiş bir meseledir. Kur'ân'da bunun için pek çok delil vardır. Burada birkaçını zikredelim:

"Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O karada ve denizde ne varsa bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır." (En'am, 6/59)

"Rabbimin ilmi her şeyi kuşatmıştır." (En'am, 6/80)

"O her şeyi hakkıyla bilendir." (Bakara, 2/29)

Bu âyetler bize O'nun ilminin mutlak, yani kayıtsız ve sınırsız olduğunu anlatmaktadır. İlk âyetten de kolayca anlaşılacağı gibi, Allah (celle celâluh), sadece görünenleri değil, bizim için gayb olan şeyleri de bilmektedir. Bu âyetin son kısmı ise 'her şeyin apaçık bir kitapta olduğunu' bildirerek eşyanın varlık sahasına çıkmadan önce ilm-i ilahîde var olduğuna dikkat çekmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadis-i şeriflerin gayet açık olan ifadelerine rağmen İslâm düşüncesinde farklı mülahazalar oluşmuştur. Mesela, İslâm filozofları, Allah'ın küllileri bildiği, fakat cüzîleri bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Yani, onlara göre, Allah, varlık ve eşyayı ancak –var oluş ve yok oluş nedenleri gibi– küllî sebepleriyle, bilir. Bir diğer ifadeyle, Allah, hâdis varlıkları, zaman içerisindeki değişen özel durum ve pozisyonlarıyla değil de, ancak genel özellikleriyle bilir. Filozoflar, buna gerekçe olarak da, zaman içerisinde değişikliğe maruz kalan eşyanın, Allah'ın ilminde bir değişikliğe sebep olacağını göstermişlerdir.[36]

Gerçek şu ki değişen yalnızca eşyanın kendisidir. Allah için ise değişme söz konusu değildir. O'nun için geçmiş, gelecek ve hal diye bir şey yoktur ki, kuşatıcı ilmi için de bir değişiklik söz konusu olsun. Bütün bu mefhumlar zihni, zaman mefhumuyla yoğrulmuş bizler için geçerlidir. Allah'a gelince, o yüce Yaratıcı, sonsuz ve değişmez olan kuşatıcı ilmiyle

---

[36] Bkz., Farabî, Ebû Nasr, *Fusûsu'l-Hikem (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri)*, çev.: Hanefî Özcan, İzmir 1987, s.67 vd.; İbn Sina, Ebû Ali, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, (Nasıruddin et-Tusî'nin şerhiyle birlikte), thk.: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır 1958, IV, 717 vd.

geçmişi, geleceği ve hazır zamanı 'bir anı, bir noktayı' seyreder gibi görüp bilir. Böylesine sınırsız bir ilme sahip olmayan birisinin, baş döndüren ince bir yapı ve nizam içindeki kainatı yaratabilmesi ve de onu idare edebilmesi nasıl mümkün olabilir ki?

Filozofların, Allah'ta bir değişme gerekeceği gerekçesiyle, O'nun zamanla ilişkili olan cüz'îleri bilmesinin imkansızlığına hükmetmelerinin, dinî bir delili olmadığı gibi, onların Allah hakkında bunu ispat etmeleri de mümkün değildir.[37]

Allah'ın ilminin sınırsız ve sonsuzluğunu anlamakta güçlük çekenlerden bazıları da, O'nun bilgisinin zaman üstü değil de, zamana bağlı bir bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bugün Süreç felsefesi ve ilahiyatı akımına mensup bazı düşünürlere göre Tanrı, vâcibi vâcib, mümkünü de mümkün olarak bilmektedir. Diğer bir ifadeyle Süreç felsefesi, Tanrının 'şimdi'yi şimdi, 'gelecek'i de, gelecek olarak bildiğini söyler. 'Gelecek', bu akımın temsilcilerine göre, gerçeklik kazanmamış bir 'imkanlar sahası'dır. Tanrı bu sahayı ancak mümkünler alanı olarak bilir. Eğer Tanrı geleceği 'sanki gerçeklik kazanmış gibi bilir' dersek, bu sadece insanın ve öteki varlıkların değil, Tanrının bile elini kolunu bağlayan bir determinizm olur.[38]

Bu akımın önemli bir temsilcisi olan Hartshorn'e göre, klasik teizmin 'değişmez ilahî bilgi' anlayışı, bizi bir çıkmaza sürüklemiştir. Tanrının bilgisi –zaman içinde olup biten şeylerle ilgili olduğu için– zaman dışı olamaz. Diyelim ki, bir süre sonra bir şey vuku bulacaktır. Tanrı o şeyin imkanını (mümkün oluşunu) önceden bilir, ama sadece mümkün oluşunu. Çünkü, ortada olan sadece o kadarıdır; imkanını bilfiil şeymiş (gerçekleşmiş) gibi görmek, –bilgi ile objesi arasındaki uyum açısından bakıldığın-

---

[37] Filozofların bu türden mülahazalarını tashih bağlamında Kelam âlimlerinin vermiş olduğu cevap için bkz., Gazzalî, Ebû Hamid, *Tehafutu'l-Felasife*, (thk.: Süleyman Dünya), Daru'l-Maarif, Kahire 1987, s.213 vd.; Şehristanî, Ebu'l-Feth Abdulkerim, *Nihayetu'l-İkdam*, Kahire ts., s.232; Razî, Fahruddin, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Dîn*, Haydarabâd, 1353, s.138. Çağımızın düşünürlerinden Fazlurrahman da bu noktada kelam âlimleri gibi düşünmektedir. O, İbn Sina da dahil olmak üzere, filozofların bu konudaki anlayışlarının, İslâm'a zıt olduğunu zira bunun Tanrı'nın bilgisini eksik görmekle aynı anlama geldiğini söyler. (Bkz., Fazlurrahman, *İbn Sînâ*, çev.: Osman Bilen, ('Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri' isimli kitabın içerisinde), İstanbul 1997, s.146.

[38] Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk yay., Ankara 1996, s. 166.

da– bilgi değil bilgisizlik olur. Tanrı 'imkan'ı da 'gerçeklik'i de bütünüyle bilmektedir. Bu açıdan 'tanrı her şeyi bilir' hükmü doğrudur.[39] Bu hususu biraz daha açacak olursak: Allah geleceğe ilişkin her şeyi biliyor, çünkü ilahî ilimde mümkün olarak bulunan herhangi bir şey, gerçekleştiği zaman, ilahî ilmin dışında gerçekleşmiş olmuyor. Sonuçta, Allah geleceğe ilişkin her şeyi bilmiş oluyor.

Gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında bir kısım zevat, 'var olmayanın bilgisi olmaz' ön kabulünden hareketle 'Allah'ın geleceği olduğu/olacağı gibi bilmesi düşünülemez' gibi bir sonuca varırlar. Bunun için de 'bilgi, ancak suje-obje ilişkisidir' cümlesine sıklıkla vurgu yaparlar. Yani bunlara göre, bilgi ancak, 'var olan' için söz konusu olabilir. Kanaatimizce, böylesine derinleşen yanılgılarımızın temelinde, 'var'ın ne olduğu hususu yatmaktadır. Esasında, bizzat yaşadığımız bir realite olarak biz insanlar her bir şeyin iki varlığı olduğunu çok iyi biliriz. Biri ilmî/zihnî varlığı, diğeri haricî varlığı.[40] Mesela, bizde, yapmak istediğimiz bir binanın ortaya çıkmadan önce zihnimizde ilmî planda bir varlığı (projesi) vardır. Biz böyle bir 'var'a hiçbir zaman 'yok' diyemeyiz. İşte, insan denen sujenin hem böyle bir 'var' ile hem de hariçte vücut giymiş nesne (obje) ile ilişkisi ve buna bağlı olarak oluşan bir bilgisi söz konusudur. Meseleyi konumuza teşmil edecek olursak, Allah, yaratmış olduğu kainatı bildiği gibi, bu varlığı nasıl yaratacağının plan ve projesini de (kaderini de) öyle bilmektedir.

Allah gerek zatıyla gerekse sıfatlarıyla müteâl/aşkın yüce bir varlık olduğuna göre, O'nun bilgisini yalnızca objelere (hariçte varlığı olan eşyaya) hasretmek ne derece makul bir yaklaşımdır? Sınırlı birer varlık olan biz insanlar bile, henüz realitede/vakîde olmayan bir şeyi ilmî planda bilme ve tasarlama imkanına sahibiz. Mesela, bir mimar, inşa etmek istediği bir binanın ne şekilde olacağını önceden tasarlayabilme ve onu öylece bilme gücüne ve de dilediğinde onu bir kağıda dökme imkanına sahiptir. Burada 'bizim bilmemizin Allah'la ilgisi nedir ki, böyle bir izaha gitme hakkımız olsun?' denilebilir. Bizim bilgimizin, Allah'ın bilgisiyle bir benzerliği el-

[39] Aydın, *agc.*, s.166.

[40] 'Vücudun/Var'ın kısımlarıyla ilgili bkz., Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam Fî Akaid-i Ehli'l-İslâm*, (haz.: İ. Özdemir – F. Karaman), T.D.V. Elazığ şubesi, Elazığ 2000, s.184.

bette ki söz konusu olamaz. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki, O bize, küllî/mutlak sıfatlarını anlamamıza yardımcı olabilecek cüz'î oranlarda, nümune nev'inden birer pay/sıfat vermiştir. Biz, bize verilen bu fıtrî numunelerle O'nun sahip olduğu mutlak sıfatların varlığı ve sınırsızlığı hakkında bir bilgi elde etmeye çalışırız. Sözgelimi, O (celle celâluh), Basîr bir varlık olduğunu duyurmak için bize cüz'î bir basar (görme duyusu) vermiştir. Vermiştir ki, bununla O'nun Basar'ı hakkında –sınırlı da olsa– bir fikir elde edebilelim. İşte O'nun ilim sıfatını bu açıdan bahse konu etmek mümkündür.

İslâm dünyasında Muhammed İkbal'in bu konudaki görüşleri Süreç felsefesi düşünürlerinkine oldukça yakındır. İkbal'e göre, Allah, olmuş bitmiş bir yapıyı uzaktan müşahede eden bir seyirci değildir. Böyle bir ilahî bilgi anlayışı ile, yani, Allah'ın ilmini bir nevi yansıtıcı bir ayna olarak düşünmekle, Allah'ın 'her şeyi olmadan önce bildiği' inancını belki koruruz; ama, bunu O'nun hürriyeti pahasına yapmış oluruz. Gelecek bir imkanlar sahası olarak ilahî hayatta mevcuttur; bir gerçekler sahası olarak değil. Diğer bir ifadeyle, 'gelecek'in önceden varlığı, açık bir imkan olarak vardır, yoksa, şekilleri belirlenmiş bir olaylar zinciri olarak değil. Eğer bu ikincisi olsa, yani tarih, sadece olaylar silsilesinin önceden belirlenmiş fotoğrafının tedricî olarak ortaya çıkışı olarak mütalaa edilse, o zaman onda ne yeniliğe, ne de yaratmaya yer vardır. İşte İkbal'e göre, bütün bu yanlış düşünce ve yorumlardan kurtulmak için, gelecek'in, ilahî ilim, hikmet ve kudretle sonradan daima çizilmekte/yaratılmakta olan bir hat olduğunun düşünülmesi gerekmektedir.[41]

Görüldüğü gibi, İkbal, kader meselesini, Allah'ın ezelî ilmi açısından izah noktasında ciddi güçlükler içindedir. Ona göre böyle bir kabulde insan iradesinin özgürlüğünden bahsetme imkanı kalmayacaktır.

Bizce İkbal tarafından, meselenin çözümüne yönelik olarak ileri sürülen bu düşüncelerin, Allah'ın mutlak (kayıtsız, sınırsız) sıfatları açısından telifi mümkün gözükmemektedir. Nitekim Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, "İkbal'in, ilim ve kudret sıfatlarını insan hürriyeti açısından yorumla-

---

[41] İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (Çev.: Ahmet Asrar), Birleşik yay., İstanbul ts., s.111.

ması, oldukça cesaretle atılmış bir adım gibi görünmektedir, ne var ki, her çözüm şekli gibi İkbal'inki de beraberinde birtakım güçlükleri getirmektedir. Bu güçlüklerin başında, onun görüşlerinin sınırlı bir ulûhiyet anlayışını getirdiğine dair iddia gelir."[42]

Herhangi bir insanın, tarihin herhangi bir aşamasında ortaya koyacağı bir eylemin, Allah'ın ezelî/kuşatıcı ilmiyle bilindiği ve bunun yazıldığı şeklindeki yaygın Sünnî görüşe itiraz eden ikinci çağdaş isim ise, yine Pakistanlı bir yazar olan Davud Rehber'dir. O, ilahî ilmin geçtiği yaklaşık üç yüz elli âyeti, bu ilmi, nesnelerine göre gruplandırarak tahlil etmekte ve tezini ileri sürmektedir. Mesela, Kur'ân'da yirmi kez geçen "Allah her şeyi bilir" cümlesini, ilk geçtiği yerlerden biri olan Mücadele sûresinin yedinci âyetinde tahlil ederken şöyle diyor: Bu son cümle, âyetin öteki cümleleri kadar tehdit ve korkutma ima etmektedir. Pasajdaki her kelime, peygamberin çevresindeki mü'minler ve kafirler üzerinde Allah'ın onları takipte dikkatsiz olmadığı hususunda olabildiğine derin etki bırakmayı amaçlamaktadır. Allah onların ne yaptıklarını biliyor. Bu konuda (sakın) herhangi bir yanlış anlama olmasın. Bu pasajın (58/7) vurgusundan hareketle, Allah'a, 'her şeyi bilen' nitelemesini atfetmenin; sonra da, 'Allah, M.S. 3000 yılında herhangi bir adamın ne yapacağını bilir' demenin herhangi haklılaştırıcı bir nedeni var mıdır?... Allah'ın ilmini, kontekstlerinden koparılmış 'Allah her şeyi bilir' şeklindeki bir cümleye dayandırarak teolojik spekülasyon yapmak, ona göre vahyin ruhundan uzaklaşmak demektir.[43]

D. Rehber'in ortaya atmış olduğu bu iddia için, 'sebebin hususiliği, hükmün umumiliğine engel teşkil etmez' kaidesini hatırlatmanın yeterli olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca, Allah'ın, eşyayı varlık sahasına çıkmadan önce bilmiş olduğu hususu, sadece 'Allah her şeyi bilir' şeklindeki âyetlere dayandırılmıyor ki, onun itirazının haklı bir yanı bulunsun. Allah'ın ilminin kayıtsız ve sınırsız olduğunu ifade eden –yukarıda da örneklerini verdiğimiz gibi– pek çok âyet mevcuttur.

Bu çerçevede *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* isimli eserinde

---

[42] Aydın, *Din Felsefesi*, 168.

[43] Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s.104 (Davud Rehber, *God of Justice*, s.53'ten naklen).

Metin Özdemir de, Süreç felsefecilerinin ve İkbal'in yaklaşımlarının etkisi altında kalarak Kur'ân'daki bir kısım âyetleri alışılmamış bir tarzda yorumlamaya gitmektedir. Özdemir kitabında şu ifadelere yer verir: İlahî ilmin, insanın fiilleri dahil her şeyi kuşatmasının, düşünce ve eylem özgürlüğünü ortadan kaldırıp kaldırmayacağı meselesine gelince, Süreç felsefecilerinin dile getirdiği gibi, Allah'ın geleceği bir 'realiteler' sahası olarak değil de bir 'imkanlar' sahası olarak bildiğine dair Kur'ân'da da önemli işaretler vardır: *"Firavuna gidin, çünkü o azdı. Varın ona yumuşak söz söyleyin. Belki düşünür, yahut çekinir/korkar. (Musa ile Harun), 'ey Rabbimiz, onun bize aşırı davranmasından yahut azgınlaşmasından korkarız!' dediler. Allah buyurdu ki, 'korkmayın, zira ben sizinle beraberim, işitirim ve görürüm."* (Tâhâ, 20/43-46) Gerçekten de bu âyetler, İkbal'in pek de haksız olmadığını gösterecek kadar açık ip uçları verir. Her şeyden önce, Allah, Firavun'un sakınma ihtimalini açık bir dille vurgular. Zira O, peygamberlerine Firavun'un konumunu ve psikolojik durumunu da dikkate alarak yumuşak söz söylemelerini tavsiye etmektedir. Ayrıca, Allah ben onun size zarar vereceğini 'biliyorum' demiyor. Aksine, 'ben olacakları işitir ve görürüm' diyor. Kısacası Allah onlara olan desteğini ezelî bilgisine değil, hadiselerin akışına bağlıyor. İşte tüm bunlar, Allah'ın onların tebliğleri karşısında Firavun'un nasıl bir tepki göstereceğini, bir realite olarak değil, sadece imkan olarak bildiğini ima etmektedir.[44]

Yazarın, âyet-i kerimeleri parça parça ele aldığı görülmektedir. Çünkü Allah için 'önce' ve 'sonra' diye bir şey olamaz. Şunun için olamaz, zira 'önce' ve 'sonra' mefhumları 'zaman' ile alâkalı bir husustur. Yazarımızın da kabulde tereddüt etmeyeceği bir gerçek vardır ki, zamanın mekana bağlı olarak itibarî bir varlığı söz konusudur. Bu göreceli yapısıyla zaman bütün yönleriyle Allah tarafından kuşatılmıştır. Şu halde, Allah'ın, birkaç saat veya birkaç gün sonra Hz. Musa ve Hz. Harun (aleyhisselâm) karşısında Firavun'un ortaya koyacağı tavrı Allah'ın gerçek anlamda bir realite olarak bilemeyeceğini, ancak imkan ve ihtimal bazında bilebileceğini ileri sürmenin akılla izah edilebilecek bir yanı olabilir mi?

---

[44] Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi,* Furkan yay., İstanbul 2001, s.178-179.

Aslında böyle bir bilme, –yani psikolojik durumu ve konumundan hareketle Firavun'un ne gibi bir tavır ortaya koyacağını imkan bazında önceden kestirmek– değil Allah'ın, o iki peygamberin de basiret ve firasetleriyle tahmin edebilecekleri bir husustur. Buradaki 'belki düşünür veya çekinir/korkar' şeklinde geleceğe ait dikkat çekilen husus, Allah'ın bilip-bilmemesi açısından değil, söz konusu iki peygamber açısındandır. Yani Allah tarafından ne şekilde sonuçlanacağı kesin olarak bilinen akıbet, peygamberler tarafından o katiyette bilinmemektedir. Bunun için de adeta onlara şöyle denmektedir: Siz gidin, yumuşak bir üslupla tebliğinizi/uyarınızı yapın. Siz, onun bu davetiniz karşısında düşüneceğini veya en azından kendisine yapılmış olan bu tebliği reddetmenin korkusunu/tedirginliğini yaşadığını göreceksiniz. Diğer taraftan, yazar'ın bu âyetle ilgili olarak yaptığı böyle bir yorum, Kur'ân'ın anlam bütünlüğünden kopuk parçacı bir bakıştır, çünkü, birçok âyette, Allah'ın, olmadan evvel her şeyi açık bir kitapta tespit ettiği açıkça bildirilen bir husustur.

Yine Özdemir bu çerçevede delil olarak öne sürdüğü âyetlerle ilgili olarak şöyle der: Allah'ın olayları birer realite olarak sadece oluş anlarında bildiğine işaret eden çok daha ilginç âyetler de vardır.[45] Mesela bunlardan bir tanesi şöyledir: *"Vaktiyle dönmekte olduğun ciheti şimdi sana kıble yapmamız, ancak peygambere uyanlarla ona uymayıp geri dönenleri ortaya çıkarmamız (li na'leme) içindir. (li na'leme men yettebi'r-resûle min men yankalibu alâ akıbeyhi)"*[46] Görüldüğü gibi Özdemir ve onun gibi düşünenler âyette geçen 'li-na'leme' ifadesine takılmışlardır. Burada biz Kur'ân araştırmacılarına düşen, böyle bir ifadeyi, yüce Yaratıcının 'kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzeh' oluşunu tek lahza hatırdan çıkarmadan –Kur'ân'ın ilgili diğer âyetleriyle birlikte– küllî bir bakış açısıyla ele almaktır, yoksa atacağımız her adım yanılgılarımızı derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Şimdi bu âyetin manasını nasıl anlamamız gerektiğine geçelim. Ehl-i Sünnet âlimlerinin de görüşlerini özetler mahiyette gördüğümüz, merhum Hamdi Yazır'ın verdiği anlam şöyledir: "Senin vaktiyle üzerinde bulunduğun Ka'beyi kıble yapışımız başka bir şey

[45] Özdemir, aynı yer.
[46] Bakara, 2/143. Keza bkz., Kehf, 18/613; Sebe', 34/21.

için değil, ancak peygambere ittiba edecek olanları, geldiği izden geri dönecek olanlardan tefrik ve temyiz etmek, habîs ile tayyibi ayırt edip ortaya çıkarmak ve bu suretle, her birinin hali benim gibi, siz kullarımla beraber hepimizin malumu olması içindir."[47]

Kısaca, bu ve benzeri âyetlerle verilmek istenen mesaj şudur: Benim bildiğimi, sizinle beraber görüp bilelim diye, biz böyle yapıyoruz. Daha açık bir ifadeyle, sizi, size, sizin gözlerinizle gösterelim diye böyle imtihan ediyoruz/deniyoruz. Zaten Allah'ın bildiğinin, kullar tarafından bilinmesi de ancak onların bir tecrübeden/denemeden geçmesiyle olur. Nitekim bazı âyetlerde '*li na'leme*' fiili yerine deneme, imtihandan geçirme anlamındaki '*li nebluve*' ve '*li yebluve*' gibi fiiller kullanılmıştır:

"Allah amel bakımından hanginizin daha güzel olduğunu denemek için hayatı ve ölümü yaratmıştır." (Mülk, 67/2); *"Hanginizin amelce daha güzel olduğunu denemek için, gökleri ve yeri altı günde yaratandır."* (Hud, 11/7)[48]

M. Özdemir, dile getirdiği düşünceleri temellendirebilmek için farklı açılardan olaya yaklaşarak bir kısım sorular da yöneltir: Eğer her şey ilahî ilimde birer realite olarak şekillenmiş olsaydı, Allah'ın ard arda peygamberler göndererek insanoğlunu yönlendirmeye çalışmasının, ya da yola gelme imkanı olmayan bir kavmi var edip, sonra yola gelmeleri için onlara peygamberler göndermesinin, gelmeyince de onları helak etmesinin ne anlamı olabilirdi? Daha da ötesi bütün bunlar ilahî ilimde birer realite olarak bulunuyorsa, insana niçin itaat etmesi için ve yasaklardan kaçınması için emrediliyor? Ve yine varlık şayet ilahî ilimde birer realite olarak varsa, kiramen katibin (şerefli yazıcılar) insanları niçin izliyor, onun her yaptığını niçin kaydediyordu? İlahî ilimde birer realite olarak var olan şeylerin tekrardan kayıt altına alınması, ilahî zâta bir eksiklik getirmez miydi?[49]

Esasında yeniden dillendirilen bu soruların hiçbiri kaynaklarımızda cevapsız bırakılmış değildir. Fakat biz yine, kısa da olsa, bazı hususları hatırlatmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

---

[47] Yazır, age., I, 526.
[48] Ayrıca bkz., Kehf, 18/7.
[49] Özdemir, aynı yer.

1. Evvela, şu hususun çok iyi bilinmesi lazımdır ki, Allah temelde herkesi yola gelme imkanı olabilecek bir şekilde yaratmıştır. Yani herkesi hakkı, hakikati kabul edebilecek bir fıtratta yaratmıştır. İnsanların yola gelmemeleri sonradan kendi hevâ ve heveslerinin etkisiyle olmuştur. Kur'ân'da kalbin mühürlenmesine sebep olarak insanların kendi işlemiş oldukları küfür, nifak ve zulüm gibi sıfatların gösterilmesi[50] herhalde bu hususu yeterince aydınlatıcı mahiyettedir.

2. Allah'ın önceden iman etmeyeceklerini bilmiş olduğu insanlara peygamber göndermesinin sebebine gelince: Bu, itiraz kapısını kapatmak içindir. Yani, insanların ahirette Allah'a karşı herhangi bir itirazlarının olmasını önlemek içindir. Âyetin anlamı şöyle olur: 'Müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler (gönderdik) ki, insanların, peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın..' Yani iman ve itaat edenlere ahirette ecir ve sevap ile müjde vermek, inkar ve isyan edenlere cehennem azabını haber verip çekindirmek üzere elçiler gönderdik ki, azabı gördükleri zaman, ey Rabbim, vaktiyle bize bunları bildirseydin, hükümlerini, şeriatını, kanunlarını bildiren bir peygamber gönderseydin de, bilmediklerimizi öğrenip onlara tâbi olsaydık, böylece felaketler başımıza gelmeseydi ne olurdu; *"bize bir elçi gönderseydin de, böyle alçak ve rezil olmadan önce, senin âyetlerine uysaydık"* (Taha, 20/134) diye mazeret göstermeye hakları kalmasın.[51]

3. 'Mademki her şey Allah tarafından önceden biliniyordu, o halde meleklerin yeniden yazmasına ne gerek vardı?' tarzındaki bir soruya ise verilecek en kısa cevap, 'O'na karşı bizim hak iddia etme hakkımızın olmadığı' şeklinde olacaktır. Zira O, Mâliku'l-mülk'tür, mülkünde dilediği şekilde tasarruf eder, dilediğini dilediği şekilde takdir eder. Şu kadar ki, meselenin bizi ilgilendiren yönüyle alâkalı olarak şunu zikredebiliriz: Allah, Kendi şahitliği yanında, bir de bize, bizim gibi yaratılmış birer varlık olan meleklerin şahitliğini, yani yaratılmışların yaratılmışlara şahitliğini takdir buyurmuştur. Kur'ân'a göre, ahirette bu şahitlik duru-

[50] Bkz., Nisa, 4/155; A'raf, 7/101; Mu'min, 40/35; Yunus, 10/74. Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Öztürk, Yener, *Kur'ân'da Kalb ve Mühürlenmesi*, (2. baskı) Işık yay., İstanbul 2003, s.133-160.

[51] Yazır, *age.*, III, 130.

mu, bizim uzuvlarımız için de geçerli olacaktır. Nitekim bir âyette şöyle buyurulur:

"..Nihayet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları hakkında onların aleyhinde şahitlik ettiler. (O gün mücrimler kendi) derilerine 'niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?' derler. Derileri: 'Bizi, her şeyi konuşturan Allah konuşturdu. İlk defa sizi O yaratmıştı ve işte O'na döndürülüyorsunuz. Siz (bu günahları işlerken) kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin aleyhinize şahitlik etmesinden gizlenmiyordunuz, yaptıklarınızdan çoğunu Allah'ın bilmeyeceğini sanıyordunuz' derler." (Fussilet, 41/20-2)[52] Şimdi Yazar'ın mantığıyla soralım: Acaba, Allah ahirette kullarının ne yaptığını realite olarak bilemediği için mi, insanların uzuvlarını konuşturacaktır?

4. Allah'ın her şeyi önceden bilmiş olmasının kabul edilmesi halinde, meleklerin tekrardan kaydının, ilahî zâta bir eksiklik getirebileceği itirazına gelince: Böyle bir endişe, tamamıyla yazarın kendi bakış açısıyla ilgili bir problemdir. Evet, ahiret gününde meleklerin kayıtlarının ilahî tespitin karşılaştırılmasıyla, her iki kaydın da aynı olacağı görülecektir. Bizce bu durum, ilahî zat'a eksiklik getiren bir husus olmak yerine O'nun ilim ve adaletinin yüceliğinin birer şahidi olacaktır. Evvela, insanların sonradan kendi iradeleriyle işlemiş oldukları fiillerin melekler tarafından kaydedilmiş bulunan kayıtlarının, ilahî tespitle aynı olması, ilahî ilmin yanılmaz ve şaşmaz yüce bir ilim olduğunu bize göstermiş olacaktır. İkincisi, meleklerin hayatları boyunca insanları takip ederek yapmış oldukları kayıtların, Allah'ın yazmış olduğu kitapla aynı olması, Allah'ın kullarına zulmetmemiş olduğunu göstermiş olacaktır. Bu da, insanların hür iradeleriyle ortaya koymuş oldukları hayatın, kaderi teyit ve tasdik etmesi demektir.

Hasılı, gerek M. İkbal, gerek D. Rehber gerekse M. Özdemir, yorumlarını Kur'ân'a dayanarak yaptıklarını ileri sürmüş olsalar da, onların bu türden yorumlarının 'Kur'ân'a rağmen' olduğunda şüphe yoktur. Çünkü âyetlerin bu konudaki ifadeleri hiçbir şüphe ve tereddüte yer vermeyecek kadar net ve berraktır. İşte birkaç örnek:

"..Yaş-kuru ne varsa hepsi bir 'Kitab-ı Mübîn' dedir." (En'am, 6/59)

---

[52] Ayrıca bkz., Nur, 24/24.

"..Şüphesiz ki Biz, her şeyi apaçık bir Kitap'ta saymışızdır." (Yasin, 36/12)

"Gökte ve yerde görülmeyen her ne varsa hepsi bir 'Kitab-ı Mübîn' dedir." (Neml, 27/75)

Eşyanın varlık sahasına çıkmadan önce Allah tarafından bilinip tespit edildiğine umumi olarak dikkat çeken bu âyetler yanında, direkt olarak, insan unsurunun söz konusu edilerek vurgu yapıldığı âyetler de vardır:

"Ne yerde ne de kendi nefislerinizde (gerek üzülmenize gerekse sevinmenize sebep olacak şekilde) meydana gelen hiçbir şey yoktur ki, Biz onu yaratmadan önce, bir kitapta olmasın. Doğrusu, bu Allah'a göre kolaydır. Bu, elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve de Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diyedir.." (Hadîd, 57/22)

"Onlara de ki, 'Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez." (Tevbe, 9/51)[53]

"..Her ümmet için bir ecel/süre vardır; süreleri sona erince, bir saat bile geciktirilmezler ve öne de alınmazlar." (Yunus, 10/49)

Esas itibariyle insan iradesiyle kader arasında bir zıtlık yoktur. İnsan iradesiyle kader omuz omuzadır. İnsanların işledikleri sevaplarla cennete, günahlarıyla ise cehenneme gitmeleri bir vak'a ise, bunların kader dilinde, Cenab-ı Hak tarafından tasdik edilmesi, bir bakıma iradelerinin teyit edilmesidir. Demek insanda, hayra, sevaba ve cennete sevk eden veya tamamen tersine, kötüye, günaha, cehenneme düşmesine sebep olan bir güç var ki, ilahî takdire esas teşkil ediyor. İşte bu güç iradedir. Ve Allah'ın takdiri, bu iradenin var olmasına ve fonksiyonuna mani değildir. Sanki yüce Yaratıcı bu takdiriyle/tespitiyle insana şöyle demektedir: 'Ey kulum, ben, şu zamanda, iradeni şu istikamette kullanacağını biliyorum. Onun için de senin hakkında bu işi o şekilde takdir ediyorum.' Böyle bir tespit ise, iradeyi iptal etmek değil, onu teyit etmek, demektir.[54]

---

[53] Ayrıca bkz., En'am, 6/38; Yasin, 36/12.

[54] Burada insanın kaderiyle alâkalı olarak ilahî ilmin ve ilahî iradenin iki ayrı tecellisi söz konusudur. Birincisi, hiçbir sebep ve şarta bağlı olmaksızın baştan ve doğrudan doğruya ortaya çıktığı şeklidir. İlahî ilim ve iradenin bu tecelli şeklinde Allah'ın Cebbâr ismi hakimdir, dolayısıyla bu irade cebrîdir. Zorlayıcı olarak tecelli eden ilahî iradenin bu kısmı, insana bir sorumluluk getirmemektedir. Zaten bu yöne ait olan ilahî iradenin mazi ve istikbaldeki taalluk ve tecellilerini

İnsanla alâkalı kader iki kısımdır. Birincisi, iradesinin nazara alınmadığı kısmıdır. Buna, onun cinsiyeti, milliyeti, anne ve babasının kim olacağı, nerede doğup nerede öleceği gibi hususları dahil edebiliriz. Burada ilahî irade doğrudan müdahildir. İkincisi, yüce Yaratıcı'nın, ezelî ilmiyle insanın cüz'î iradesini dikkate alarak tespit ettiği kaderidir.

Konunun daha da iyi anlaşılabilmesi için, somut bir misal vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Birkaç daireli bir bina inşa etme isteğinde olduğumuzu düşünelim. Biz, proje için evvela bir mimara başvururuz. O da tamamen kendi bilgi ve inisiyatifiyle bize bu projeyi çizer. Ancak bu mimar, bizim kendisinden –dairelerimizin bir kısım özellikleriyle ilgili olarak– talep ettiğimiz hususları da dikkate alır, ona göre çizer. İşte –tabir caizse– varlığımızın Mimarı yüce Yaratıcı, kaderimizin bir kısmını, bize sormadan doğrudan belirlemektedir. Diğer bir kısmını da bizim iradelerimize bağlı olarak belirlemektedir/çizmektedir. Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Biz söz konusu mimara dairelerimizin özellikleriyle alâkalı talebimizi bildirmekteyiz, halbuki ezelde kaderimizi belirleyen Allah ile aramızda böyle bir durum söz konusu değildir. Bunu şöyle cevaplayabiliriz: Geçmişi ve geleceği 'hal' gibi gören, 'bir nokta' gibi seyreden ezelî ilmiyle[55] Cenab-ı Hak, kaderimizin ikinci kısmını tespit ve tayin ederken,

---

insanın tamamen bilmesi de mümkün değildir. İkincisi, ilahî iradenin, sebeplere, şartlara ve kulun iradesine bağlı olarak hükmünü yürüten tecelli şeklidir, bu yönünde mutlak bir zorlama değil, mükellef tutma söz konusudur. Bunun içindir ki de insana irade verilmiştir. Burada ilahî irade insan iradesini takip etmektedir. Şu halde, emir ve nehiyler, helal ve haramlar, sevap ve cezalar, ilahî iradenin cebrî olarak tecelli ettiği alanda değil, kulun iradesine bağlı olarak tecelli ettiği kısımdadır.

55 İslâm kelâmında ezelî ilimle, Allah'ın ilminin öncesizliği ve sınırsızlığı kastedilir. Ezeli, geçmişe uzayıp giden bir şerit gibi tasavvur edip zamanı o şeridin ucuna eklemek ve gelecekteki olaylara o noktadan bakmak, zaman mefhumuyla yoğrulu insan zihninin bir yanılgısı olsa gerektir. Ezel, –tabir yerindeyse– geçmişi, hali (şimdiki anı) ve geleceği aynı anda gösteren en yüksek noktadaki bir aynaya benzer. Bizim için geçmiş ve gelecek olan olaylar, ezelî (o zaman üstü/kuşatıcı) ilim bakımından 'şimdi'dir. Bu hususu şöyle bir örnek yardımıyla açıklamak mümkündür. Elimizde bir ayna olduğunu düşünelim. Sağ tarafımızdaki mesafeyi geçmiş zaman, sol yanımızdaki mesafeyi gelecek zaman, bulunduğumuz yeri de şimdiki zaman farz edelim. Elimizdeki aynayı alçaktan tuttuğumuzda sadece şimdiki zaman olarak kabul ettiğimiz küçük bir yeri gösterir, geçmiş ve gelecek zaman olarak farz ettiğimiz sağ ve sol tarafımızın ise çok az bir kısmını içine alır. Aynı aynayı, mesela bir uçakla yüksekten tuttuğumuzda ise, içine aldığı kısım/alan genişler. Artırılan yükseklik nispetinde git gide iki taraftaki bütün mesafeyi birden

bizim mevcut iradelerimizin yönelişlerini birer hususi talep/istek olarak esas almıştır. Yani, Cenab-ı Hak bizim sonradan zaman içinde ne yapacağımızı, iradelerimizi nasıl kullanacağımızı ezelî ilmiyle bilmektedir ve takdirini de buna göre yapmaktadır. Kısaca, iradî fiillerde takdir, irade devre dışı tutularak yapılmamıştır.

Kur'ân'da pek çok âyet, eşyanın varlık sahasına çıkmadan önce (zaman şeridine girmeden önce), ezelî bir ilimle tespit ve tayin edildiğini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bizlere haber vermektedir. Şayet akideye ait böyle bir meseleyi Kur'ân'a iman eden birer insan olarak çözmek istiyorsak bunu onun beyanları doğrultusunda yorumlamak mecburiyetindeyiz. Yani, Kur'ân'a rağmen Kur'ânî bir yorumdan söz edemeyiz.

İnsanın, hayatında işlemiş ve işleyecek olduğu iyi veya kötü her bir fiilinin, Allah tarafından ezelî (zaman üstü, kuşatıcı) ilmiyle bilinip tespit ve takdir edilmiş olması, onun iradesine rağmen değildir. Zira, insan iradesinin söz konusu olduğu yerde yapılan takdirde, onun iradesinin hangi tarafa sarf edileceği Cenab-ı Hak tarafından bilinmekte ve ona göre takdir edilmektedir.

Biz bir şeyi, Allah'ın ezelde bilmiş olması ve bu bildiğini kaydetmesinden (kaderden) ötürü yapmıyoruz, bilakis, Allah yaptıklarımızı ve yapacaklarımızı bildiği için yazıyor. Şayet Allah (celle celâluh), durumu vasfetmek için değil de gereğinin yerine getirileceği bir hükümle yazmış olsaydı, o zaman insan iradesinin bir kıymeti kalmayacaktı.[56]

---

aynı anda tutar. Artık bu aynanın, içine aldığı kısımlarda görülen eşya için birbirinden önce, birbirinden sonra denilmez. Konunun anlaşılması için 'Allah'ın ilmi de böyledir' denilebilir. Kainatta, bizim zihnimize geçmiş, şimdi ve gelecek olarak yansıyan her bir hadiseyi yüce Allah, zaman üstülükte bilir. Bu itibarla, 'Allah, insanların davranışlarını önceden bilir' şeklindeki bir ifade tarzı dahi problemli bir yaklaşımdır. Zira, bizim zihnimizin algısına göre 'önce' dediğimiz şey, Allah için geçerli değildir. Yani, insanlar için söz konusu olan geçmiş, şimdi ve gelecek gibi zaman dilimleri, Allah için 'o an' hükmündedir. O zamanın kaydı altında değildir. İşte bunun içindir ki Allah (celle celâluh), –bizim açımızdan gelecekte olan– cennet ve cehennemde yer alan insanların karşılıklı konuşmalarını veya görevli meleklerin onlara tevcih ettiği soruları, *şimdi*de olmuş gibi bize açık ifadelerle haber vermektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da nazil olan pek çok âyet söz konusudur ki bu da ilgililerin malumu olan bir husustur.

56 Bkz., el-Karî, Ali, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber,* Beyrut 1997, s.74. Keza bkz., Maturidî, Ebû Mansur, *Tevhid*, s.45; Nesefî, Ebu'-l-Muîn, *Tasiratu'l-Edille*, I, 196. Mûtezile de, Allah'ın ezelden beri Zatı ile âlim olduğu ve her şeyi bildiği görüşündedir. Bu yönüyle onlar da, Allah'ın ezelde,

Allah'ın önceden bizim yapacağımız bir şeyi bilmesi asla bir zorlama olarak düşünülmemelidir. Meselenin anlaşılmasına yardımcı olması bakımından İ. Güler'in, Cafer Sübhanî'nin *el-Kaza ve'l-Kader* isimli eserinden aktarmış olduğu misali verelim: Diyelim ki, bir hoca öğrencilerini çok iyi tanıdığı için, yıl sonu imtihanında hangi öğrencisinin kaç puan alabileceğini yüzde seksen-doksan oranında önceden bilmektedir, –ki, bu oran Allah'ta yüzde yüzdür– şimdi hocanın bu sonucu önceden bilmesi, nasıl ki, o öğrencinin o notu almasını etkilemiyorsa, Allah'ın ilmi de aynen böyledir.[57]

Netice olarak ifade edersek, Cenab-ı Hakk, uluhiyet'inin gereği olarak, önceden kullarının ileride yapacağı her şeyi bilmesi gerekir. Ve yine mülkünde meydana getireceği ve oluşturacağı diğer şeyleri de önceden bilmesi icap eder. Yoksa O'nun 'kainatı yoktan yaratan ve idare eden en yüce Varlık' olduğunu izah edebilmemiz mümkün olmaz. Ve yine aksini telaffuz etmek, O'nun sözünü ettiğimiz mutlak/sınırsız sıfatlarında bir noksanlığı kabul etmek anlamına geleceğinden, bu yaklaşımlarımızı tevhid açısından bir yere oturtmamız da kolay olmaz.

SONUÇ

Bu çalışma, son zamanlarda kaderle alâkalı gündeme getirilen bazı yorumların eleştirel bir açıdan değerlendirilmesini konu edinmekte olup şu sonuçları ihtiva etmektedir:

İman esasları, hadis-i şeriflerdeki tasrîhler (açıklamalar) dikkate alındığında, altı esas olarak karşımıza çıkar. Ancak, 'kadere iman'ın 'Allah'a iman' esasının içerisinde olduğunu düşünmek kaydıyla/şartıyla, bu esasların –Kur'ân'da yer aldığı şekliyle– beş olarak zikredilmesi de mümkündür.

Yüce Yaratıcı, gerek eşyayla gerekse beşerle alâkalı olsun, yaratılmasını murad ettiği her bir şeyi önceden ilmî planda takdir etmiştir. Bunun

---

sonradan olacak olanları bilmesinin, insan iradesiyle çelişen bir tarafının olmadığını belirtmişlerdir. Bkz., Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse,* s.157 vd.

[57] Güler, *age.*, s.102.

aksini düşünmek O'nun zuhûrata göre, gelişi güzel hareket ettiğini iddia etmek anlamına gelir ki bu gerçekten izahı imkansız bir durum olur.

Kader inancı, insandaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Zira her işinde hikmet ve adalet bulunan yüce Yaratıcı, kusurlarına bahaneler aramaması için insana bir irade vermiştir. İşte 'seçmek, istemek, niyet ve azmetmek' anlamlarına gelen cüz'î irade veya cüz'î ihtiyarî, kusurunu kadere yüklemek isteyen insanın karşısına çıkarak 'sen mesulsün' der.

Özetle ifade etmek gerekirse, İslâm'da 'kader inancı' vardır ama, 'kadercilik' yoktur. Bu itibarla, inanan bir insanın, işlediği günahları, –mesuliyetten ve mükellefiyetten kurtulmak için– mahiyetini dahi bilemediği kadere yüklemesi ve onu bir mazeret sebebi olarak ileri sürmesi caiz olmadığı gibi, kadere itimat ederek sebeplere tevessül etmeyi ve tedbir almayı terk etmesi de caiz değildir.

KADERLE İLGİLİ ÜÇ HADÎS VE YORUMU[58]

GİRİŞ

Senetlerinde hadis kriterleri açısından bir problemin söz konusu olmadığı kaderle alâkalı bazı sahîh rivayetlerin, son zamanlarda bir kısım gerekçelerle reddedildiğini görmekteyiz. İddia şu: Bunlar, Emevî dönemi siyasî otoritesinin, olumsuz icraatlarını örtmek için uydurmuş oldukları haberlerdir' veya 'bu rivayetler insanın irade hürriyetiyle telif edilemeyecek ifadelerdir, dolayısıyla bunların Kur'ân'dan da onay alması mümkün değildir.

Biz, kader mevzuunu konu edinen rivayetlerle alâkalı olarak geliştirilen bu türden yorumların tutarlı bir tarafının olmadığı kanaatindeyiz. Özellikle, birinci iddiayla ilgili olarak geliştirilen bu düşünceler üzerinde şarkiyatçıların yaklaşımlarının etkili olduğunu düşünmekteyiz.[59] Elbette biz burada, Emevîler döneminde 'Kaderle alâkalı uydurulmuş hiçbir rivayet söz konusu değildir.' demek istemiyoruz. Bu noktada dikkat çekmek istediğimiz husus şudur: Muteber hadis kitaplarında tahrîc edilmiş sahih rivayetler hususunda dikkatli olunmalı ve şu iki hususun/hükmün birbirine karıştırılmamasına özen gösterilmelidir: I. hüküm: Siyasî otorite, so-

---

[58] Bu makale '*Akademik Araştırmalar Dergisi*'nin 17. sayısında yayımlanmıştır (İstanbul 2003).

[59] Mesela bkz., Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1987, s.99-107.

rumluluktan kurtulma ve iktidarlarının meşruiyetini temin için bu hadisleri uydurmuşlardır. II. hüküm: Siyasî otoriteyi ellerinde bulunduranların bazıları, ilahî takdire dikkat çeken hadisleri istismar etmişlerdir.

Bizce, birinci hüküm, senetleri bakımından problemli olan rivayetler için düşünülebilir, ancak, bunu –sahih hadisleri de içine alacak şekilde– bütün rivayetlere teşmil etmek, tutarlı bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira hadislerin, titizlikle ve dinî bir sorumluluk içinde nasıl ve ne şekilde kayda geçirildiği, bunu ileri sürenlerin de malumu olan bir durumdur. İkinci hükme gelince, bu, yalnızca Emevî dönemiyle ilgili/sınırlı olmayıp, diğer devirler için de mümkün olabilecek bir durumdur.

Kelamî perspektiften ele almayı düşündüğümüz üç rivayetin yorumuna geçmeden önce, kaderle ilgili hadisler bağlamında Talat Koçyiğit'in *'Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar'* isimli eserinde yer alan tespit ve açıklamalarını aktarmakta yarar mülahaza ediyoruz:

"Bize öyle geliyor ki Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) 'kader meselesi' üzerinde fazlaca durmağa, onu ispata ve Müslümanların ona inanmaları gerektiğini zaman zaman hatırlatmağa sevk eden amil, İslâm öncesi devirlerden itibaren, Araplar arasında devam edegelen kaderle ilgili münakaşalar olmuştur. Bu münakaşaların mihverini (eksenini), 'ilahî takdirin (kaderin) reddi' görüşü teşkil ediyordu. Vakıa Araplar kadere inanıyorlardı ve hatta Kur'ân'ın Arap müşrikleri hakkında *"müşrik olanlar diyecekler ki: Allah dilese idi, biz de babalarımız gibi, şirk koşmaz ve hiçbir şeyi haram kılmazdık."* (En'am, 6/148) âyetiyle de şehadet ettiği gibi, kadere ifrat derecede varan inançları sebebiyle, kendilerini şirklerinin mesuliyetinden kurtarmağa çalıştıkları bile görülüyordu. O halde Kur'ân'ın şiddetle takbih ettiği (kınayıp kötülediği) bu görüş, –Hz. Peygamber'in tebliğ ve talim ettiği İslâm akaidine tam bir teslimiyetle bağlanan– Müslümanlar için, büyük bir tehlike teşkil edemezdi. Kur'ân bu konuda açıktı; hiç kimse günahının sorumluluğunu bir başkasına, hele, Allah'ın kaza ve kaderine yükleyemezdi; herkes kendisinden sorumluydu. Kıyamet günü, iyilik veya kötülüğünün hesabını Allah'a verecekti; fakat burada üzerinde önemle durulması gereken bir mesele zuhur ediyordu: Acaba Allah (celle celâluh), günahlarının mesuliyetini 'Allah dileseydi şirk koşmazdık' demek

suretiyle Cenab-ı Hakk'a yüklemek isteyenleri burada kınamakla, –veya diğer âyetlerde herkesin kendi amellerinin karşılığını göreceğini bildirmiş olmakla– kaza ve kaderi nefyetmiş/reddetmiş oluyor muydu? İşte Müslümanları bekleyen büyük tehlike bu sual karşısında takınacakları tavra göre tezahür edecekti. Ancak böyle bir suale verecekleri 'hayır' veya 'evet' cevabı hangi esasa dayanmalıydı? Bu bir akîde meselesiydi, bu itibarla onların şahsi düşünce ve kanaatlerinin yeni bir akîde vaz'ında rolü olmaması gerekirdi; çünkü bu iş, din kurucusu olan Allah'a (celle celâluh) ve O'nun yeryüzündeki Elçi'sine (sallallahu aleyhi ve sellem) aitti."[60]

T. Koçyiğit, açıklamalarının devamında, nüzul döneminde ilahî takdir meselesiyle ilgili olarak seslendirilen anlayışlara karşı Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sergilemiş olduğu tavrı ele alır. Yazar sonra bu açıklamalarına ilaveten, yapmış olduğu incelemenin kendisini şu neticeye ulaştırdığını söyler:

"Hz. Peygamber, –Müslümanların, kaderi reddeden Hristiyan topluluklarla münasebetlerinin artması neticesinde aralarında başlayan münakaşaları da göz önünde bulundurarak– Allah'ın, günahlarının sorumluluğunu kadere dayanarak üzerinden atmağa çalışan müşrikleri kınamasının 'kaderin nefyi/reddi' manasına gelmediğini açıklamış ve Müslümanları kadere inanmaya davet etmiştir.

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), bu meselede Müslümanlar için en büyük tehlikenin, kadere dayanarak sorumluluğu ortadan kaldıran görüşten ziyade, ilahî takdiri reddeden bir görüşün yayılması halinde ortaya çıkabileceğini anlamış ve Müslümanları böyle bir tehlikeye karşı hazırlamağa çalışmıştır. Vakıa kaderin ispatında ifrata varan ve sorumluluğu kadere yüklemeğe heveslenen bazı kimseler çıkmamış değildir; nitekim bunların 'cebriyye' namıyla bir mezhep teşkil ettiklerini de biliyoruz. Fakat şunu da biliyoruz ki, bu topluluk, aynı devirde ortaya çıkan ve kaderi tamamen reddettiği için 'kaderiyye' ismini alan diğer mezhep kadar yaygın olmamış, İslâm akaidi üzerinde icra ettiği tesir, berikinin icra ettiği etki derecesine hiç ulaşamamıştır. Bu sebeple biz, hadîs koleksiyonların-

---

[60] Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar,* T.D.V., Ankara 1989, s.156.

da kaderiyyeciliğin reddini konu edinen 'bab'lar görüyorsak bu, Hz. Peygamber'in, akîde bütünlüğünü muhafaza etmek maksadıyla zaman zaman Müslümanları uyarmasının tâbiî bir neticesinden başka bir şey değildir. Bu uyarma, kaderi reddeden görüşün yayılma istidadı göstermesiyle yakından ilgilidir... Nitekim, ölümünden daha bir asır bile geçmeden, bu mevzudaki münakaşalar şiddetlenmiş ve kaderi (ilahî takdiri) tamamıyla reddeden mezhepler ortaya çıkmıştır..."[61]

Bu tespitlerin/bilgilerin ışığında, üzerinde tartışmaların yoğunlaştığı rivayetlerin açıklamasına geçebiliriz. Ele almayı düşündüğümüz hadislerin üçü de *muttefekun aleyh* rivayetlerdir. Bu itibarla, biz burada senet kritiğine girmeksizin, yalnızca muhtevanın anlaşılması istikametindeki yorumlarımızı sunmaya çalışacağız.

1. Birinci Rivayet: Kitabetin Sebkati

Abdullah b. Mes'ud'dan: *"Resûlullah şöyle buyurdu: Bir kimse, annesinin karnında kırk gün kaldıktan sonra 'alaka' haline gelir, sonra et ve kemik teşekkül eder. Bundan sonra Allah bir melek gönderir. (Doğacak olan hakkında) bu meleğe (yazması için) şu dört emir verilmiştir: Rızkı, eceli, ameli, asi mi yoksa mutî mi olacağı.*

Allah'a kasem olsun ki, içinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini (amele ehli'n-nar) işler, öyle ki, cehenneme girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat 'kitap' öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer. Bir başkası, cennet ehlinin işini (amele ehli'l-cenne) işler; cennete girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat 'kitap' öne geçer ve bu kimse, cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girer."[62]

Bu rivayetle ilgili tartışmaların daha çok ikinci kısım üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ancak burada, kısa da olsa birinci bölümde vurgulanan hususlara da değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz:

---

[61] Koçyiğit, age., s.157. Bu çerçevede yapılmış yorumlar için bkz., Beyazîzâde, Kemaluddin Ahmed, *İşarâtu'l-Meram Min İbarâti'l-İmâm*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, İstanbul 1949. s. 274-279.

[62] Buhârî, *Kader* 1; Müslim, *Kader* 1.

i.a. Öncelikli olarak burada hatırlanması gereken nokta şudur ki, bu hadis, vukû bulacak olan her şeyin önceden bilinip ilahî bir kitapta tespit edildiğini bildiren âyetlerin[63] vurgularıyla örtüşen bir muhtevaya sahiptir.[64] Bu hatırlatmadan sonra, şimdi ilgili kısmın yorumuna geçebiliriz.

Burada anlaşılması ve kabullenilmesi noktasında güçlük çekilen husus, gönderilen meleğe, doğacak olanın kaderinde olanların yazılmasının emredilmesidir. Hatırlayacak olursak, ilmî planda tespiti yapılan takdirler bir kitapta yazılır. Kur'ân'da, bu Kitab'a 'imam-ı mübîn'[65] ve 'kitab-ı mübîn'[66] gibi adlar verilir. Ayrıca Kur'ân'da başımıza gelecek olan her şeyin bu kitap'ta kaydedilmiş olduğu[67] ve onda yazılmadık bir şeyin bırakılmadığı anlatılır.[68] Bu, 'ana/esas kitap'tır ve kendinde yazılı olan şeylerde bir değiştirme olmaz.[69]

---

63 Yani 'kitabın sebkat etmesi' şeklindeki ifadeler yalnızca hadislerde değil, Kur'ân'da da geçmektedir. Bkz., Enfal, 8/68; Yunus, 10/19; Hud, 11/40, 110; Muminûn, 23/27.

64 Nitekim, Ebu'l-Hasen el-Eşarî, *el-İbane* isimli eserinde bu hadisleri Kur'ân'ın da teyid ettiğini bildirerek ilgili âyetleri bir bir zikreder. Bkz., Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Mektebetu Dari'l-Beyan, Beyrut 1981, s.167-172.

65 Bkz., Yasin, 36/12.

66 Bkz., En'am, 6/59.

67 Bkz., Tevbe, 9/51; Hadid, 57/22.

68 Bkz., En'am, 6/38. Bu çerçevede bir hususa temas etmemiz yararlı olacaktır. Mesela bir insan, zihninde olan herhangi bir plan/program veya bilgiyi unutmamak için onu bir kağıda/levhaya dökme lüzumu görür. Allah için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Yani O unutmaz ve karıştırmaz, dolayısıyla böyle bir kayda O'nun ihtiyacı olmaz. Bu gerçekten hareketle 'ilm-i ilahide olan malumatın/programın lehv-i mahfuza kaydolunmasının hikmeti ne olabilir?' şeklinde bir soru akla gelebilir. Kemalüddin Beyazîzâde, bunun, meleklerin ıttılaına yönelik olduğunu belirtir. Bu mahfuz levha sayesinde melekler, methe veya zemme müstehak hale gelecek olanların hal ve mertebelerine önceden muttali olmuş bulunurlar. Görevli meleklerin insanların iradeleri ile kazanmakta oldukları fiilleri kaydetmeleri ise sonradan olur. Böylece bizzat takip ederek yaptıkları bu kaydın, levh-i mahfuzdaki malumatı teyit ettiklerini görürler. Bu da Allah'a olan imanlarının artmasına/derinleşmesine vesile olur. Allah'ın ilminin yanılmaz yüceliğini ve insanlara asla zulmetmediğini görürler; insan kendi iradesiyle zaman şeridinde neleri yapacaksa, sadece onların levh-i mahfuza yazılmış olduğunu görürler. Bu da onların imanlarının derinleşmesine sebep olur. (Bkz., Beyazîzâde, *İşarâtu'l-Merâm*, s. 279)

69 Kelamcıları derinlemesine meşgul eden konulardan birisi de lehv-i mahfuzda kayıtlı olan bilgilerin değişip değişmeyeceği meselesidir. Genel olarak Maturîdî mektebinin temsilcileri bunun değişebileceğini, Eş'arî ekolünün müntesipleri ise böyle bir şeyin olamayacağını söylerler. Bu farklı mülahazalar daha çok 'saadet ve şekavet' meselesini konu edinen hadislerin izahı bağlamında oluşur. (Birincisi için bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 81, Beyazîzade, *İşarâtu'l-Merâm*,

Kelam âlimlerinin, İlahî İlm'in mahlukatla alâkalı bir ünvanı olarak gördükleri levh-i mahfuz[70], 'ana kitap'tır.[71] Melekler tarafından bu kitap esas alınarak istinsahlar yapılmakta ve başka levhalara, defter ve kitaplara yansıtmalar olmakta, misaller çıkarılmaktadır. Başka bir ifadeyle, ana kitaptan alınan fihrist halindeki nüshalar, kopyalar halinde küçük defterlerde istinsah edilir. Tabirlerin el verdiği ölçüde bir benzetme yapacak olursak: Nasıl ki, nüfus dairesinde bir ana kütük bulunur; bu kütükten her bir insan için –cebine koysun veya boynuna assın diye– örnek bir nüsha çıkartılır, işte bunun gibi, her insanın hayatı boyunca yapıp edeceği her şey 'ana Kitap'tan çoğaltılarak boynuna asılır. Keyfiyeti bizce meçhul olan bu kitabetin/yazının mahiyet ve muhtevasının bizim tarafımızdan bilinebilmesi mümkün değildir, bu mutlak anlamda Allah'ın, belli bir ölçüde ise onu yazan meleklerin malumudur.

Mevzumuzla alâkalı bu hadîsi Kur'ân'dan destekleyen âyet de vardır: *"Her insanın tâirini (yazısını) boynuna bağladık. Onun için kıyamet gününde, açılmış olarak önüne konacak bir kitap (yaptıklarının kayıtlı/yazılı olduğu bir kitap) çıkarırız."* (İsrâ, 17/13)[72] İnsanların boyunlarına takılan bu

s. 283. İkincisi için bkz. Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr Beyrut 1990, XXXI, 202).
Ancak unutulmamalıdır ki bu iki mühim ekol arasındaki ihtilaf lafzidîr. Eşarîler olaya Allah'ın asla değişmeyecek olan ilmi/bilgisi açısından baktıkları için bu sonuca varmışlardır. Bu cümleden olarak, onlar Kur'ân'da söz konusu edilen isbat ve mahvı (yazma/yaratma ve silmeleri), Allah'ın ilminde ve (bu ilme göre yazılmış olan) takdirin bizzat içinde görürler. Bir diğer ifadeyle Eş'arîler, Allah'ın, 'ilminde/takdirinde mahvı söz konusu olanları, sildiğini/değiştirdiğini' dile getirirler.
Maturîdîlere gelince, öyle anlaşılıyor ki onlar, meseleye Allah'ın –ilim, is'ad ve işkâ gibi– sıfatları açısından değil, kulun imtihan sürecinde değişebilen sıfatları zaviyesinden bakıyorlar. Yani Maturîdîler, 'kişinin, zaman şeridinde değişebilen hayat safahatının lehv-i mahfuzda bir bir hepsinin yer almış olması' açısından meseleye yaklaşıyorlar. Sözgelimi dinsiz olarak yaşayan bir kimse sonradan dine girebiliyor. İşte bu değişimin, keyfiyeti bizce meçhul o mahfuz levhada olduğu gibi kaydedilmiştir. Bu anlamda levh-i mahfuzda bir değişiklik söz konusudur. Nitekim Maturidiyye mektebine ait bir metni, bir Eşa'rî kelamcısı olarak şerheden Taftazanî bu minvalde bir yorum getirir. (Bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, (Kestelli Haşiyesi ile birlikte) Salah Bilici Kitabevi, İst. tsz.,s. 164.

70 Mesela bkz., Maturudî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (tahkik ve takdim.: Fethullah Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s.282.

71 Bu ifadenin karşılığı olarak Kur'ân'da '..*İndehu Ummu'l-Kitab*' tabirini görürüz. (Ra'd, 13/39)

72 Buradaki 'tâir' kelimesinin yazıyla alâkalı bir husus olduğunu, âyetin sonunda yer alan '*Kitaben menşûren* ' ifadesinden anlıyoruz.

kitapla, kiramen katibin meleklerinin insanları birebir takip ederek yazdıkları kitap arasında bir fark olmayacaktır, zira boyna asılı bu bilgiler 'ana kitap'tan alınmıştır.

Şimdi hadîste melek tarafından yazıldığı haber verilen hususlar üzerinde duralım. Birincisi, 'rızık' meselesi.[73] Biz insanlar, Allah'ın, bizim için takdir ettiği rızıkta, iradelerimizin dikkate alındığını pratik hayatımızda bizzat tecrübe ederiz. Bununla birlikte Mâliku'l-mülk olan Allah'ın dilediği kulunu dilediği şekilde ekstra bir lütufla rızıklandırması da söz konusudur.[74] İmdi bu hadiste, ister birinci şekliyle ister ikinci şekliyle olsun, Cenab-ı Hakkın kulunun rızkıyla alâkalı bir durumu önceden bildiği hal üzere takdiri söz konusudur ki bu ifadeler, Kur'ân'ın âyetleriyle asla çelişmez.[75]

Ecelimizle alâkalı yapılmış olan takdirde de, durum bundan farklı değildir. Bu, Kur'ân'da da aynen mevcuttur: "*Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir Kitap'ta kayıtlıdır.*" (Fatır 35/11) Bu ve benzeri âyetler, insan ömrünün levh-i mahfuzda takdir edilmiş olduğunu göstermektedir. Ancak bu âyetlerden, hiçbir zaman, insan iradesinin nazara alınmadığı sonucu çıkmaz.

Sorumluluklarımızın bir anlam ifade edebilmesi için, bu mevzuda –umuma teşmil etmemek kaydıyla– şu cümlenin rahatlıkla telaffuz edilebilmesi kanaatindeyiz: 'Allah, insanların hayat süresini onların iradeleriyle atmış olduğu adımları da dikkate alarak takdir etmiştir.' Buna göre,

---

[73] Kur'ân "*yeryüzünde yürüyen hiçbir canlı yoktur ki, rızkı Allah'a ait olmasın*" (Hud, 11/6) buyurarak, bütün varlıkların rızkını verenin Allah olduğunu ilan eder. Sünnî Kelamcılar, 'insanın yediği şey, ister helal, ister haram olsun, onun rızkıdır' demişlerdir. Mûtezile'ye göre ise, haram, rızk değildir. Bu ihtilafın sebebi, 'rızk'ın farklı tariflerinden kaynaklanmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre, rızk 'canlının kendisiyle beslendiği şey' olarak tarif edilirken, bu, Mûtezilede 'kendisisinden yararlanmanın yasak olmadığı şey' veya 'malikin, mülkiyeti altında bulundurup yediği şeydir' şeklinde tarif edilir. Ehl-i sünnet, haram olan bir şeyin de rızk cümlesinden olduğunu söylerken şu noktaya önemle vurgu yapmıştır: Kul, hırsı ve nefsanî arzuları sebebiyle, rızkı helal olmayan yoldan arayınca, yüce Allah da onu kendisine o yoldan verir, fakat yanlış tercihi ve ilahî emre muhalefeti yüzünen cezalandırılır. (Bkz., Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s.127-128; Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fî Usuliddin*, ts., ys., s. 75,76.)

[74] Bu hususla alâkalı Kur'ân'da birçok âyet vardır: *"Muhakkak ki Allah, dilediğini hesapsız olarak rızıklandırır."* Bakara 2/212. Keza bkz., Al-i İmran 3/37; Nur 24/38; Şura 42/19.

[75] Bkz., Hadid 57/22-23.

kullanmış olduğu zararlı/zehirli bir madde sebebiyle, ölümüne sebebiyet veren birisi, Allah isteyip yazdığı için o şekilde ölmüş değildir, Allah ezelî ilmiyle (zaman üstü kuşatıcı ilmiyle), onun ne şekilde hareket edeceğini bildiği için ona o kadar ömür tayin etmiştir.

Kuşak/nesil bazında, insanların ömür sürelerinin (ecellerinin) takdirinde de, onların dikkat ve ihmallerinin Allah tarafından dikkate alındığını söyleyebiliriz.

Dünya hayatının başlangıcında bin yıla yakın[76] bir süre yaşayan insanların, ömür sürelerinin gittikçe kısaldığı görülmektedir. Bu durum, insanların atmış olduğu yanlış adımlarla yakından ilgilidir. Zira insanlar kendi elleriyle tâbiî/naturel ortamlarını –ekolojik dengenin bozulmasına sebep olacak şekilde– yaşanmaz hale getirmektedirler. Bu durumu ezelî/kuşatıcı ilmiyle –bize göre– önceden bilen Allah 'onların ömürlerini, yapıp ettiklerine uygun olarak– evvelki nesle nispetle kısa takdir etmiştir.

Bütün bunlarla birlikte, Cenab-ı Hakk'ın, herhangi bir kulunun ömür süresini, –iradesiyle atmış olduğu adımları nazara almadan– doğrudan belirlemesi de tamamıyla O'nun takdirine ait bir husustur.[77] Bu noktada, O'na karşı 'hak iddia etme' hakkımız yoktur. Zira, Allah'a önceden vermiş olduğumuz bir şeyimiz söz konusu değildir ki, O'na karşı 'hak iddia etme' hakkımız bulunsun.

Her ne şekilde olursa olsun, *"her ümmetin bir eceli vardır, ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an geri gidebilirler"* (A'raf, 7/34); *"Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimse için erteleme yapmaz."* (Münafikûn, 63/1) âyetlerinin delaletince, levh-i mahfuzdaki kayıt açısından ecelin hiçbir şekilde değişmeyeceği görülmektedir.[78] Kısaca, hayatımızın süresi ve

---

[76] Mesela Kur'ân'dan öğrendiğimize göre, Hz. Nuh (aleyhisselâm), kavminin arasında 950 yıl kalmıştır.

[77] Gerek iradesiyle hayatını yönlendirebilecek yaşta olmayan birisinin (bir çocuğun) ölümünü, gerekse hiçbir ihmali olmaksızın herhangi bir şekilde hayatını kaybeden birisinin ölümünü, ancak böyle bir takdirle izah edebiliriz. Bu türden ölümler, doğrudan ilgili şahsın kendi kaderiyle alâkalı olduğu gibi, yakınlarının imtihan edilmesiyle de yakından ilgilidir. Nitekim bir âyette şöyle buyrulur: *"Biz mutlaka sizi biraz korku ile biraz açlık ile yahut mallara, canlara veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz.."* (Bakara, 2/155).

[78] Eğer gelecekte bir gün, bir insanın ömrü genlerine yapılan doğru müdahalelerle uzatılırsa, bu olay, söz konusu kişinin kaderinde tespit edilen sınırı aşmış olduğu anlamına gelmez. Bunun

ne şekilde noktalanacağı önceden, gerek imam-ı mübinde (ana kitapta), gerekse melek tarafından, ondan istinsah edilerek yazılan hususi kitapta tespit edilmiştir.

Bu bağlamda, sıla-i rahmin, ömrü uzatacağını ifade eden rivayete de açıklık getirmemiz gerekmektedir: "*Kim ki rızkının bereketlenmesi, ömrünün geri kalan kısmının uzaması kendisini sevindirirse, o kimse sıla-i rahim etsin*"[79] Bu hadisle verilmek istenen mesaj, 'ömrün bereketlenmesi' şeklinde değerlendirebileceği gibi, İmam Maturidî'nin bakış açısıyla şöyle de yorumlanabilir: Allah (celle celâluh) ezelde o kişinin sıla-i rahim yapacağını bildiği için ömrünü uzun takdir etmiştir.[80]

Meleğe yazması emredilen diğer iki şey ise, insanın ameli ve hayatının ne şekilde noktalanacağı ile ilgilidir. İnsanın işleyeceği amellerin ve netice itibariyle cennetlik mi, yoksa cehennemlik mi olacağının önceden tespit edilerek kaydedilmesi de, ezelde, insan iradesinin nazara alınarak yapılmış olduğu bir takdirdir. Özetle ifade edecek olursak, kul iradesiyle sonradan/zaman şeridinde 'ne yapacaksa' gerek ana kitapta gerekse kula ait özel sayfada/kitapta sadece o yazılmıştır.

Bu rivayetle alâkalı olarak itirazların yoğunlaştığı noktanın, hususiyle hadisin son kısmını teşkil eden ifadelerin olduğu görülmektedir.

Biz, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), bu sözleriyle umumî olmayan, istisnaî, bir durumu (veya durumları) dile getirdiğini düşünmek-

---

anlamı şudur: Allah bu insanı uzun bir ömürle yaratmıştır; gen haritasına müdaheleyi, o insanın ömrünün uzun olarak tayin edilmesine vesile kılmıştır. Kısaca, bir insan, tıbbî imkanlar vasıtasıyla 200 sene yaşamış olsa da, bu, Allah'ın onun için önceden takdir ettiği yaştan başka bir şey değildir. Allah ezelde ne yapılacağını bildiği için o insana ona göre bir yaş takdir etmiştir. Yani, Allah'ın ilmi, sebep ve müsebbebe (sebeple ilişkili olarak meydana gelen neticeye) birden bakar. Bu husus iyi anlaşıldığı takdirde kaderle ilgili birçok soru da kendiliğinden halledilmiş olacaktır. Mesela 'birini öldürmeye karar veren bir insan, tam öldüreceği sırada öldürmekten vazgeçse, onun ecelini değiştirmiş olur mu?' şeklindeki bir soruya gerek kalmayacaktır. Çünkü Allah'ın mutlak ilmi bütün zamanları birden içine almaktadır. Dolayısıyla o şahsın öldürmekten vazgeçeceği, Cenab-ı Hakk'ın ilminin dışında değildir. Bu itibarla da Allah, öldürülmesinden vazgeçilen şahsın ecelini son duruma göre tayin etmiştir. Şu halde, öldürmekten vazgeçen kimsenin bununla öldürmeye niyet ettiği kimsenin ecelini uzattığı söylenemeyeceği gibi, öldürdüğü takdirde Allah'ın tayin ettiği ömrü kısalttığı da söylenemez.

79 Buhârî, *Edeb* 12; Müslim, *Birr* 20.

80 Maturudî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 281. Keza bkz., Sabunî, *el-Bidaye fî Usûliddin*, s.77.

teyiz. Zira gerek Kur'ân'ın gerekse hadîslerin bize verdiği mesaj, hayatının büyük kısmını iyilik, doğruluk kulvarında sürdürenlerin cennete, kötülük kulvarında geçirenlerin ise cehenneme varacağı, şeklindedir.[81] Bu hadîste iki nokta vurgulanmaktadır. Şimdi birinci durum için söz konusu olan ifadeyi hatırlayalım: *İçinizden biri veya bir kimse, cehennem ehlinin işini (amele ehli'n-nar) işler, öyle ki, cehenneme girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat 'kitap' öne geçer, cennet ehline yaraşır bir amel işler ve cennete girer.*

Burada 'insan fiilleriyle alâkalı takdirlerin, onun iradesinin dikkate alınarak yapılmış bulunduğu' hususunun hatırda tutulmasını isteyerek, bir noktaya dikkat çekmeye çalışacağız.

Biz bir insanın durum ve akıbetiyle alâkalı bir karar verirken, bunu, onun zahirdeki pozisyonuna/durumuna bakarak yaparız, bu itibarla da bizim yanılabilmemiz mümkündür. Ancak, geçmişi-geleceği bir 'an' gibi görüp seyreden Allah, o insanın iç/gerçek yüzünü bildiği için, akıbetinin nasıl noktalanacağı hususundaki tespitini ona göre yapar.

Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için somut bir misal üzerinde duralım: Kötülüklerin rağbet gördüğü bir çevrede imkan ve şöhret sahibi iyi niyetli bir insan düşünelim; bu insan, kalben iyiliği ve iyilerin yanında olmayı arzuluyor ve de kötülüklerden vicdanen rahatsız oluyor, ancak çepeçevre kuşatılmış olduğu böyle bir çemberi de bir türlü aşmağa muvaffak olamıyor. Tabir caizse, eğri ve kaygan bir zeminde düz yürümeye çalışıyor, bir türlü başaramıyor. Derken, günahlarıyla cehenneme müstahak hale getirdiği hayatının bir noktasında, –içinde muhafaza edebildiği iyi niyetine bir mükafat olarak– doğrudan veya birisinin vesilesiyle ilahî bir lütfa/yardıma mazhar oluyor; derken vicdanından yükselen sese kulak vermeye muvaffak oluyor. Geri kalan ömrünü cennet ehline yaraşır bir şekilde geçirmeye çalışıyor ve böylece ebediyyen bedbaht olmaktan kurtuluyor.

İşte, ezelî ilmiyle kulunun bu halini bilen Allah, onun akıbetiyle ilgili takdirini/tespitini, buna göre yapıyor. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, burada 'kitabetin/yazının öne geçmesi' şeklindeki cümle, *söz konusu kişi-*

---

[81] Bkz., İnfitar, 82/13-14.

nin hayatının, Allah'ın ezelde bilip kaydetmiş olduğu hale uygun olarak son bulmasını ifade eden bir açıklamadır.[82] Bir diğer ifadeyle, bu açıklama, söz konusu kişinin akıbetiyle ilgili olarak 'Allah'ın ezelî/kuşatıcı ilmiyle yapmış olduğu tespitin doğruluğunun öne çıkmış/geçmiş olmasını' bildiren bir vurgudur.

Meselenin hadîste dile getirilen diğer tarafına gelince: *Bir başkası, cennet ehlinin işini (amele ehli'l-cenne) işler; cennete girmesine bir kulaçlık (gibi kısa) bir mesafe kalır; fakat 'kitap' öne geçer ve bu kimse, cehennem ehlinin amelini işleyerek cehenneme girer.* Dikkat edilirse burada açıkça 'mü'min' ifadesi geçmiyor, bu kişi veya kişilere 'cennet ehlinin işini işler' cümlesiyle dikkat çekiliyor. Bize göre –birazdan serdedeceğimiz delilden de anlaşılacağı üzere– bu ifadenin muhatapları başta münafıklar olmak üzere kalbine/kafasına imanın oturmadığı kişilerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar, dilleriyle veya bir kısım fiilleriyle inanmış olduklarını göstermiş oldukları halde, vahyî gerçekleri kalben benimsememiş, hazmedememiş kimselerdir.

Hakkıyla Allah'a teslim olmamışların din ve inanç anlayışına, insanların teveccühünü toplama ve menfaat duygusu gibi unsurlar hakimdir; böylelerinin dinde sebatı yoktur, onları geçici olarak dine bağlayan husus, daha çok bu türden mülahazalardır. Böyle birisi gerek gördüğünde üşenerek de olsa namaz kılmaktan,[83] kendini duyurmak/göstermek için bir kısım malî yardımlardan da geri durmaz.[84] Yani o, insanlara görünen şekliyle cennet ehline yaraşan ameli *(amele ehli'l-cenne)* işler. Öyle ki, o, dışarıdan bakıldığında kendisi için rahatlıkla, 'bu cennete ehil bir kuldur' denilebilecek bir görüntü içindedir. Ancak, bu insan, bakarsınız ki, bir anda, ayıklayıcı bir imtihanla saf değiştirmiş ve içlerinde bulunduğu mü'minlere sırtını dönmüştür ve böylece ebediyyen kaybedenlerden olmuştur.

---

[82] Şunu da hemen burada ifade etmiş olalım ki, kulda, Allah'ın yardımını celbetmeye davetiye olabilecek herhangi bir niyet, iradî gayret olmasa da, Allah'ın kulunu o durumdan sebepsiz olarak kurtarması da mümkündür; zira O Mâliku'l-mülktür, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder.

[83] Bkz., Nisa, 4/142.

[84] Bkz., Nisa, 4/38.

Hadisteki söz konusu ifadeyi ancak bu şekilde yorumlayabiliriz. Yoksa, dosdoğru bir yolda halisane yürüyen bir kulun sırf aleyhinde yazılmış olan bir yazıdan dolayı sapmış olması düşünülemez. Cenab-ı Hakk'ın kullarını burada cebren saptırması söz konusu olmaz. Zira, O kendisini bize, kullarına asla zulmetmeyen[85] ve de onların küfrüne razı olmayan[86] birisi olarak tanıtmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, burada, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) sanki şöyle demektedir: *İç yüzünü bilmediğiniz için, sadece zahirde yaptıklarına bakarak 'bu cennete ehil bir insandır' diye düşündükleriniz arasında dolaşan öylesi kişiler vardır ki, onların gerçek yüzünü sadece Allah bilmektedir; bu itibarla da Allah, böylesi insanların hayatlarının ne şekilde noktalanacağını, sizin düşündüğünüz/zannettiğiniz şekliyle değil, ezelde kendi bildiği şekliyle kaydetmiştir.*

İlgili delil: Bu nebevî beyanla kastedilenlerin, münafık ruhlu insanlar olduğunu bize bildiren önemli bir delile sahip bulunmaktayız.

Buhârî'nin Sahîh'inde geçtiği üzere, Hayber'de Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) safında savaştıktan sonra yere düşen Kuzman adlı bir münafık için etrafındakilerin onun için 'cennetliktir' dediği bir anda Hz. Peygamber onun 'cehennemlik' olduğunu bildirmiştir. Görünürde o, Müslümanlarla beraber onların davası için kavga veren birisiydi, ama, o bu savaşta i'la-i kelimetullah için bulunmuyordu, bulunuş sebebi sadece şahsı ve mensubu olduğu kabilenin itibarıydı. Bu kişi ağır bir şekilde yaralandığında ölümünün çabuklaşmasını isteyerek, kendisini, kılıcıyla öldürmüştü, yani, intihar yolunu seçmişti. Bu olay üzerine Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), –ele aldığımız hadisin ifadeleriyle örtüşür bir tarzda– şöyle buyurmuştu:

"(İnsanlar arasında) öylesi kişi(ler) vardır ki, o, insanlara görünen şekliyle (fî ma yebdû linnas) cennet ehline yaraşan işler yapar; halbuki o cehennemliklerdendir. (Yine insanlar içinde) öylesi kişi(ler) de vardır ki, insanlara görünen şekliyle, cehennemliklere ait işler yapar, halbuki o, cennetliklerdendir."[87]

---

[85] Bkz. Al-i İmran, 3/182; Enfal, 8/51; Hacc, 22/10; Fusssilet, 41/46;Kâf, 50/29.
[86] Bkz. Zümer, 39/7.
[87] Buhârî, *Kitabu'l-Meğazî* 36.

Dikkat edilirse burada bir münafıktan *"o, insanlara görünen şekliyle (fî ma yebdû linnas) cennet ehline yaraşan işler yapar"* şeklindeki bir cümle ile söz edilmektedir. İşte buradan hareketle biz, burada bahis konusu olan kişinin bir münafık olduğu hükmüne varıyoruz.

Özetle ifade edecek olursak, rivayetin bu son kısmının muhatapları münafıklar ve münafık karakterli tiplerdir. Ancak bu nebevî beyanla inananlara da, her zaman teyakkuzda olmaları ve âkıbetlerinden asla emin olmamaları gerektiği mesajının verildiği de unutulmamalıdır.

2. İkinci Rivayet: Hz. Musa'nın Hz. Âdem ile Buluşması

Ebû Hureyre'den rivayet edilmiştir: *"Âdem* (aleyhisselâm) *ile Mûsa arasında şöyle bir ihticac (birbirlerine karşı delil getirdikleri bir konuşma) cereyan etti. Mûsa ona 'ey Âdem sen ki bizim babamızsın, bizi haybette bıraktın ve cennetten çıkarttın' dedi. Âdem de 'sen ki Allah'ın, kelamına mazhar kılıp seçtiği ve kitap verdiği Mûsa'sın. Sen, Allah'ın, yaratmadan kırk sene önce takdir ettiği bir şey hususunda mı beni kınıyorsun?"* (Bu olayı aktardıktan sonra) Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle dedi*: Âdem deliliyle Mûsa'ya üstün geldi."*[88]

Bu rivayette, yaşadığımız âlemin dışında farklı bir âlemde/boyutta karşılaşan iki peygamber arasında geçen bir muhavere/diyalog söz konusu edilmektedir.[89]

Hz. Âdem'in Hz. Musa'ya galebe çalması hususu selef tarafından bir hayli izah ve yoruma tâbi tutulmuştur. Söylenenler maddeler halinde şöyle hülasa edilebilir: i. Hz. Âdem, Hz. Musa'nın babası olduğu için galebe Âdem'e verildi. ii. Âdem ile Musa ayrı şeriatların sahibidir; birine göre suç olan diğerine göre suç olmayabilir, onun için Âdem galebe çal-

---

[88] Buhârî, *Kader* 11, *Enbiya* 31, *Tevhid* 37. Müslim'in Sahih'inde bu hadise daha tafsilatlı ifadelerle anlatılır. Bkz., Müslim, *Kader* 13-15.

[89] Çağın hâkim kültürünün (maddeci düşünüşünün) etkisi altında bir kısım müteredit ve mütehayyir zevatın bu konuda zihnen çektikleri bir sıkıntı da bu karşılaşmanın mahalli konusunda olmaktadır. Maalesef bugün, 'burası neresiymiş, nasıl bir yermiş' şeklinde itirazlar ileri sürülebilmektedir. Cevap: Bu konuşma ölen herkesin diriliş gününe kadar bekletildiği berzah âleminde olabileceği gibi, bilemeyeceğimiz daha farklı bir boyutta da gerçekleşmiş olabilir.

mıştır. iii. Cennet teklif yeri değildir, dünya ise teklif yeridir; Hz. Âdem cennette mükellef değildi, halbuki Hz. Musa dünyaya ait bir prensiple konuştu, bunun için de Hz. Âdem galip kabul edildi. iiii. Hz. Âdem hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu anlatmak istemiş olması hasebiyle galip sayıldı.[90]

Yorumuyla alâkalı birçok şey söylenen bu rivayette iki nokta dikkatimizi çekmektedir: Birincisi, bu hadisteki ifadelerin bize, –ilgili pek çok hadiste de vurgulandığı gibi– her şeyin, daha o şeyler olmadan önce yazılmış olduğunu vurguluyor olmasıdır. İkincisi, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) burada, Âdem'in (aleyhisselâm) söyledikleriyle, Mûsa'nın (aleyhisselâm) söylediklerinin mukayesesini yapıp ardından da Hz. Âdem'in deliliyle üstün geldiğine işaret ediyor olmasıdır.

Bilindiği gibi, kaderde iki yön vardır. Birincisi, her şeyin Cenab-ı Hak tarafından tespit ve takdir edildiği cihettir ki bu, kaderin Allah'a bakan yönüdür. İkincisi ise, insan iradesini ilgilendiren yönüdür.

Bu cümleden olmak üzere diyebiliriz ki Hz. Musa, Hz. Âdem'in cennetten çıkarılması hadisesini, kaderin 'insan iradesini ilgilendiren' yönünü esas alarak değerlendirmiş ve düşüncelerini bu açıdan ifade etmişti. Halbuki Hz. Âdem meseleye hem Cenab-ı Hakk'ın takdiri açısından, hem de kulun iradesi açısından bakarak konuşmuştu.[91] Meseleye böyle bakması sebebiyle de bu mevzuda Hz. Âdem, Hz. Musa'ya üstün gelmişti. Dikkat edilirse, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), "*Fe hacce Âdemu Musâ / Âdem deliliyle Musa'ya üstün geldi*" beyanıyla Hz. Musa'nın düşüncesinin yanlış olduğuna değil, belki Hz. Âdem'in delilinin daha kapsamlı olduğuna dikkat çekiyordu.

Hz. Âdem (aleyhisselâm), burada, hakkındaki yazıyı hatırlatmakla işlemiş olduğu zellenin vebalini kadere yüklemek istemiyordu. O sadece cennetten çıkarılma işinin gerçekleşmesinde yüce Yaratıcı'nın takdirinin

---

[90] Bkz., Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972, XVI, 200-3.

[91] Hz. Âdem'in olayı kendi iradesi açısından da değerlendirdiğini Kur'ân'dan öğreniyoruz. O meselenin kendisini ilgilendiren yönünü hiç unutmuyor ve ciddi bir arzuyla hep Allah'tan bağışlanmasını diliyordu: *"Ey Rabimiz, biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, ziyan edenlerden oluruz."* A'raf, 7/23.

unutulmamasını Hz. Musa'ya hatırlatıyordu. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'-de de Hz. Âdem yaratılmazdan önce onun yeryüzüne gönderileceğinin takdir edilmiş bir husus olduğuna dikkat çeken bir âyet vardır: "*Hani Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' dedi..*" (Bakara, 2/30)

Toparlayacak olursak: Hz.Âdem'in cennetten çıkarılıp dünyaya gönderilmesi, ilahî takdirde var olan bir durumdu. Şu kadar ki bu işlem (takdirin kazası), işlenilen zellenin vesilesiyle gerçekleştirilmişti. Evet, Hz. Âdem'in işlemiş olduğu fiili, yalnızca onun cüz'î iradesi açısından izah etmek mümkün değildir. Çünkü bunun arkasında insanlığın yeryüzüne inişi ve buna bağlı olarak da onlara kitapların ve peygamberlerin gönderilmesi gibi önceden takdir edilmiş küllî maksatlar söz konusudur. Eğer bu böyle kabul edilmezse, Allah'ın –haşa– zuhurata göre gelişi güzel hareket ettiğini kabul etmemiz gerekecektir ki, O'nun hakkında böyle bir şey düşünemeyiz.[92]

Hasılı, insanlığın yeryüzüne adım atması, çoğalması ve arkasından ilahî emir ve hükümlere muhatap olma gibi neticeleri ihtiva eden böyle bir fiili, ilahî takdirden bağımsız olarak yalnızca Hz. Âdem'in cüz'î iradesiyle işlemiş olduğu bir fiile bina ederek izah etmek zordur. Bunun içindir ki, olayı anlatan Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), Âdem'in (aleyhisselâm) delilinin ağırlığına dikkat çekmiştir.

3. Üçüncü Rivayet: Her Şeyin Önceden Bilinip Yazılması

Ali b. Ebî Talib'den (radıyallahu anh): *"Bakî' mezarlığında bir cenazede idik. Nebî de* (sallallahu aleyhi ve sellem) *oraya geldi ve bir yere oturdu. Biz de etrafında bulunuyorduk. (Hz. Peygamber) elindeki bir sopayı yere vurarak başını kaldırdı ve şöyle dedi: İçinizde hiçbir kişi yoktur ki, cennet veya cehennemdeki yeri yazılmış olmasın. Topluluktan bir zat şöyle dedi:*

[92] Bir ezeli planın varlığı hakkında şunlar da hatırlanabilir: Tevrat ve İncil'de yer alan Hz. Peygamber''in (sallallahu aleyhi ve sellem) vasıfları, Hz. Ömer, Kudüs'ün anahtarlarını almaya gittiğinde deveye binme sırasının kölesine geleceğinin önceden bilinmesi gibi hususlar, bunların Rabbimiz tarafından önceden bilindiğini ve kaydedildiğini gösterir. (Y.n.)

Ey Allah'ın elçisi,(bu durumda da) ameli terk etmeyelim mi'? Resûlullah şu cevabı verdi: Amel ediniz (bilmediğiniz kadere değil, siz, sizden istenilen ameli yapmaya bakınız) Herkese, yaratılmış olduğu şey için imkan verilmiştir. Sonra Resûlullah şu âyetleri okudu: 'Kim (varını Allah yolunda) harcar/verir ve sakınırsa ve de hüsnâyı (dinin güzel gördüğünü) tasdik ederse, Biz ona, en kolay yolu hazırlarız. Kim de cimrilik eder ve (Allah'a karşı) müstağni davranır, hüsnâyı yalanlarsa, Biz de onu çetin bir yola zorlarız." (Leyl, 5-10)[93]

Evvela, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bu beyanıyla kader açısından bir gerçeği dile getiriyor: Herkesin akıbeti, Allah tarafından önceden bilinmektedir ve kayıt altına alınmıştır. Bu ise, gerek Kur'ân'ın, gerekse kaderle alâkalı diğer hadislerin vurguladığı bir husustur.

Bu hadisin, bize vermek istediği en önemli mesaj ise şudur: İslâm'da '*kader*' vardır, ama '*kadercilik/fatalizm*' yoktur. Zira, burada Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), bir taraftan '*kaderin/yazının*' varlığını önemle dile getiriyor, diğer taraftan da mü'minlere, kadere sarılarak ameli terk etmelerinin (kaderciliğin) doğru olmadığını, '*İ'melû: Amel ediniz*' beyanıyla ihtar ediyor.

Söz konusu bu ifadelerinin ardından Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) Leyl sûresinin mezkur âyetlerini okuması dikkat çekicidir. Kanaatimizce burada verilmek istenen mesaj şuydu: *Siz, ne olduğunu asla bilmediğiniz 'yazı'ya değil, sadece, size bildirilen hususları yerine getirmeye bakınız. Ve de şundan emin olunuz ki herkese yürümekte olduğu yol kolaylaştırılmıştır; onun için bir imkan verilmiştir; bu imkanı hayır (i'ta-ittika-tasdik-i hüsna) çizgisinde kullanmak isteyenler cennete ehil hale; şer (buhl- istiğna- tekzîb-i hüsna) çizgisinde kullanmak isteyenler de, cehenneme müstehak hale gelirler.*

Bu rivayetle ilgili olarak akla şöyle bir soru gelebilir: Neticenin yazılmış/bitmiş olması cihetiyle, bu, bizi belli bir sonuca mecbur kılıcı bir durum değil midir? Burada bir cebir söz konusu değildir. Şu kadar ki Allah tarafından haber verilen sonuçların O'nun yanılmaz ve şaşırmaz ilmine ters bir şekilde vuku bulması düşünülemez. Bu itibarla da, 'Allahu

[93] Buhârî, *Kader* 4; Müslim, *Kader* 6-8.

Tealâ'nın, kulun yapacaklarını bildiği (ve bu bilme üzerine) takdir ettiği şeylerin değişmesi mümkün değildir.'[94]

Ancak unutulmamalıdır ki bu takdir, ilahî bir kurala bağlı olarak yapılmaktadır. Nitekim Allah Resûlü, Leyl sûresinin ilgili âyetlerini dikkatlere arzetmekle, insanın akıbetiyle ilgili takdirin kendi akıl ve iradesinin tercihiyle doğrudan alâkalı bir durum olduğunu vurgulamıştır. Şu halde rahatlıkla diyebiliriz ki '*Allah, tercihlerini, i'ta, ittika ve tasdîk-i hüsna üzerine yapıp bu çizgide sebat edenlerin 'yazı'larını bulundukları hale uygun olarak yazmıştır. Diğer taraftan Allah, tercihlerini, buhl, istiğna ve tekzîb-i hüsnâdan yana yapıp onun üzerinde ısrar edenlerin 'yazı'larını da yürüdükleri yola uygun olarak yazmıştır.*[95] Bunun için de insanların, –işlerini ne meydana gelmeden önce, ne de meydana geldikten sonra kadere dayandırarak– mes'uliyetten kurtulmaları mümkün değildir.

Bu hadisin bize sunduğu mesajın ışığında özetle diyebiliriz ki, biz kullar için esas olan, –meçhulümüz olan kadere güvenerek ameli terk etmek değil– bizden yapılması istenen ameli terk etmekten kaçınıp Allah'ın emir ve yasaklarına uymaktır. Bir diğer ifadeyle bize vacip olan, hayra koşup, günahlardan uzak durmaktır. Zira, Kader, bazılarının zannettiği gibi kulluk ve tedbiri lüzumsuz görmeyi gerektirmez. İzmirli İsmail Hakkı'nın da (ö/1946) önemle ifade ettiği gibi, kadere iman vaciptir, fakat onu bir delil olarak ileri sürerek, yapılması gerekeni terk etmek caiz değildir. Bu cümleden olarak, bir insanın, günah işleyip sonra 'kaderim bu imiş' demesi caiz olmadığı gibi, kadere dayanarak sebeplere tevessülü terk etmesi de caiz değildir, çünkü kaderinde ne olduğu, onun meçhulüdür.[96]

Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) Hz. Ali'ye verdiği cevabı hatırlatmak yerinde olacaktır: Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), bir gün yatsı namazından sonra geceye yakın bir zamanda Hz. Ali'nin yanına varıp onu uykuya hazırlanırken bulduğunda, *'Geceleyin teheccüd namazı kılmaz mısın?'* buyurmuştu. Hz. Ali (radıyallahu anh) ise, *'Ey Allah'ın Resûlü, hayatımız Allah'ın elindedir; dilerse verir, dilerse teslim alır, (yani,*

---

[94] Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 202.

[95] Bu çerçevedeki bir yorum için bkz. Beyazîzade, *İşarâtu'l-Meram*, s.286.

[96] İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara 1981, s.331.

Allah bizi uyandırmayı isterse uyandırır.)' dedi. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), bu cevaptan hoşlanmadı ve elini dizine vurarak, insanın cedelciliğine dikkat çeken Kehf sûresinin 54. âyetini okudu. [97]

Hz. Ömer (radıyallahu anh) devrinde meydana gelen bir olay ve buna karşı Hz. Ömer'in ortaya koyduğu tavır da, bu hususu tenvir edici mahiyettedir. Hırsızın birisi çalmış olduğu şeyle Hz. Ömer'in huzuruna çıkartılmıştı. Kendisine niçin çaldın diye sorulunca hırsızın Halife'ye cevabı: 'Allah öyle takdir ettiği için' olmuştu. Bunun üzerine Hz. Ömer, 'ona otuz kamçı vurun, sonra da elini kesin' diye emretti. Elinin kesilmesine ilaveten ayrı bir ceza olarak verilen 'otuz kamçı vurulması'nın sebebi sorulunca da Ömer (radıyallahu anh) şu cevabı vermiştir: 'Hırsızlık yaptığı için eli kesilir; Allah'a karşı yalan söylediği (yani sorumluluğu Allah'ın takdirine yüklediği) için de dövülür.'[98]

Gerek Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) verdiği cevaptan gerekse Hz. Ömer'in takındığı tavırdan çıkan mana şudur: İşlenen günah ve sergilenen ihmaller karşısında, kaderi bir delil ve mazeret olarak ileri sürmek, bunların vebalini Allah'a yüklemek olacağından, caiz değildir.

Kısaca, her şeyde Allah'ın kaza ve kaderinin bir hakimiyeti vardır, ancak şu da bilinmelidir ki, kulların ihtiyarî fiilleriyle ilgili kaza ve kaderin cereyan etmesi için, kendi amelleri vasıta kılınmıştır.[99] Bu itibarla kendi istek ve arzumuzla yaptığımız bir işi, nasıl olduğunu asla bilmediğimiz kadere isnat ettirerek kendimizi mesuliyetten uzak tutmamız, İslâm'ın kader anlayışıyla izah edilemez ve de böyle bir yaklaşımın dinin şer'î teklifleriyle bağdaşması mümkün olmaz.

SONUÇ

İnsanla alâkalı takdir meselesi, Kur'ân'da olduğu gibi hadislerde de ele alınmıştır. Yüce Allah, insanların kaderiyle alâkalı gaybî birçok meseleyi, hikmetinin bir tecellisi olarak bazen Kur'ân lisanıyla bazen de Peygamberi-

---

97 Buhârî, *Teheccüd* 5; *Tevhid* 31; Müslim, *Münafikun* 28.

98 Sabık, Seyyid, *el-Akidetü'l- İslâmiyye,* Beyrut, ts, s. 93.

99 Bkz., Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader,* Kahire 1352, s.124.

nin diliyle bizlere duyurmuştur. Bu noktada inanan insanların yapması gereken, Allah'ın ilminin kayıtsızlığını (mutlaklığını) vurgulayan ve senetlerinde hadis kriterleri açısından problem bulunmayan bu rivayetleri anlamaya çalışmak olmalıdır. Zira, bu sahih rivayetlerdeki haberlerin imkan yönünden de tartışmaya açılması, hadisler dışında Kur'ân'da yer alan diğer gaybî haberlere de şüpheyle bakılmasına kapılar aralar ki bunun da 'Kur'ân'a iman' esasıyla bağdaşması mümkün olmaz.

Cenab-ı Hakkın ilmi bütün zamanları içine alır. Hiçbir an/zaman O'nun ilminin dışında değildir. Zaten zaman denen şey, maddenin hareketinin zihinlerde oluşturduğu izafî/itibarî bir varlıktan yani zihnî bir mefhumdan ibarettir. Şu halde O'nun itibarî bir şeyin kayıtları altında bulunmuş olabileceğini düşünmek aklen imkansızdır. O'nun ilmi mutlaktır, bu itibarla da geçmişten kıyamete, ondan ebede uzanan çizgide vuku bulacak olan hadiselerin hepsini birden aynı anda bilir ve dilediğinde de bunu seçmiş olduğu kullarına (peygamberlerine) bildirir.

İslâm'ın bildirdiği kader inancının insanı 'atalet ve tembelliğe götürdüğü' şeklindeki yaklaşımlar asla tutarlı değildir. Zira bu iddialar tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Doğru anlaşılması takdirde, kader inancının insanı tembelliğe değil, aksine, başta tevhid şuuru olmak üzere, tevazu, cesaret ve gayret gibi güzelliklere sevk edici bir özelliğe sahip olduğu anlaşılacaktır.

ŞEFAAT İNANCININ NAKLÎ VE AKLÎ DELİLLERİ[100]

GİRİŞ

Kur'ân ve hadislerde şefaat açıkça işlenen bir konu olmuştur. Ancak gerek geçmişte, gerekse bugün şefaat inancının kabulü noktasında zaman zaman farklı yorumlar yapılmakta; bazen de onun sonradan İslâm'a dahil edildiği şeklinde yaklaşımlarda bulunulmaktadır.

Şefaati kabullenmeyenlerin düşüncelerinin temelinde, onun, 'Kur'ân'ın temel ilkeleriyle uzlaşamayacağı mülahazası' ile 'inanan fert ve toplumun ahlakî hassasiyetini olumsuz yönde etkileyeceği' gibi endişeler yer almaktadır.

Bu cümleden olmak üzere biz, bir makale hacmi içerisinde bu çalışmamızda Kur'ân ve Sünnet perspektifinden, ilgili endişeleri de dikkate almak suretiyle, konuyu yeniden temellendirmeye çalışacağız.

1. Şefaat Kelimesinin Lügat ve Istılah Anlamı

Şefaat kelimesi, Arapça'daki *şef'* mastarından türetilmiştir. Şef' ise, 'tek' anlamındaki 'vetr' kelimesinin zıddı olup 'tek olanın zıddı ve çift' olmak[101] gibi manalara gelir ve 'bir insanın bir başkasından kendisi dı-

[100] Bu makale '*Ekev AkÂdemi Dergisi*'nin 23. sayısında yayımlanmıştır (Erzurum 2005).
[101] Bkz. İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman yay., İstanbul 1986, s.386.

şındaki birine faydalı olmasını veya ondan bir zararı uzaklaştırmasını istemesi'[102] anlamını ifade eder.

Dinî bir terim olarak ise şefaat, umumiyetle 'kıyamet gününde, kendilerine izin verilenlerin, suçların bağışlanması talebinde bulunmaları'[103] anlamında veya 'azabı hak etmiş mü'minlerden cehenneme girmemeleri veya cehenneme girdikten sonra çıkarılıp cennete konulmaları şeklinde azabın kaldırılması'[104] manasında kullanılır.

Kur'ân'daki bazı âyetleri –belirlemiş oldukları– 'el-va'd ve'l-vaîd' ilkesi doğrultusunda yorumlayan Mûtezile kelamcıları ise, bu anlamdaki bir şefaati kabul etmezler. Onlar şefaatin, günahkarlar için değil, yalnızca sevap ehli ve Allah dostları için derecelerinin artırılması şeklinde olacağını ileri sürerler.[105]

Mûtezile kelamcılarının dar bir çerçeveden ele aldıkları şefaat inancı, bugün de bir kısım çağdaş âlim tarafından reddedici bir üslup içinde yorumlanmakta[106] veya bu inanca İslâm dini ve onun kültür çevresi dışında bir kaynak düşünülmektedir.

---

[102] Duğaym, Semih, *Mevsûatu Mustalahati İlmi'l-Kelami'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1988, I, 666.

[103] Bkz. Cürcanî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, tsz., ysz., s.167; Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, ('Kestelli Haşiyesi' ile birlikte), Salah Bilici Kit., İstanbul tsz., s.150.

[104] Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, I, 309. İlgili âyet ve hadislerin bütününden hareketle, şefaatin beş ayrı tarzda olacağını geniş bir perspektiften ele alanlar da olmuştur. Abdullatif Harputî bunu şöyle özetler: 1. İnsanların bir an evvel hesaba çekilmeleri için yapılan şefaat, 2. Mü'minlerden bir topluluğun, hesapsız cennete girmesi için yapılan şefaat, 3. Cennetliklerin derecelerinin yükseltilmesi için yapılan şefaat, 4. Cehenneme giren mü'minlerin oradan çıkarılması için yapılan şefaat, 5. Cehennemde ebedi olarak kalanlardan, bazılarının azaplarının hafifletilmesi için yapılan şefaat. Bkz., Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, (Sad.: F. Karaman – İ. Özdemir), T.D.V. yayınları Elazığ Şubesi, Elazığ 2000, s. 282-3. İbn Ebi'l-İzz ise yapılacak olan şefaati sekiz grupta toplar. Bkz., İbn Ebi'l-'İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye* 229-233, el-Mektebu'l-İslâmî Beyrut 1988.

[105] Bkz. Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Nşr.: Fuad Seyyid), Tunus 1974, s.208; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan,1995, III, 110; Avvad b. Abdullah el-Mu'tik, *el Mu'teziletu ve Usûluhumu'l-Hamsetu*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1996, s. 219-232. Mûtezile'den Ebû Hâşim el-Cübbaî (ö. 321/933) ise, günahkar mü'minler için de şefaatin caiz olduğu görüşündedir. (Bkz., Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 690.)

[106] Mesela bkz. Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Kahire 1988, (nşr.: ez-Zehrâ li'l-Alemi'il Arabî), s. 132; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev.: Alparslan), Ankara 1987, s. 95-96.

Bu konunun sağlıklı olarak değerlendirilebilmesi bize göre, ancak şefaatle ilgili âyetlerin doğru bir şekilde sınıflandırılması ve ilgili itirazların kritiğinin yapılmasıyla mümkün olabilecektir.

2. Şefaatle İlgili Âyetlerin Sınıflandırılması

a) Putların Şefaatini/Aracılığını Reddeden âyetler

Kur'ân'da şefaatle ilgili olarak yer alan birçok âyet vardır ki bunlar ilk muhatap kitle içerisinde bulunan müşriklerin cansız, şuursuz ve akılsız, dolayısıyla işlevsiz putlar için olan beklentilerinin garipliğini dile getirir. Mesela bu hususa iki farklı âyette şöyle değinilir:

"Yoksa onlar Allah'tan başka şefaatçiler mi edindiler. De ki: Hiçbir şeye güç yetiremez, akıl erdiremez olsalar da mı (onları şefaatçi/aracı edineceksiniz?)" (Zümer, 39/43)

"Allah'ı bırakıp, kendileri için ne zarar ve ne de faydası olan şeylere tapıyorlar ve 'İşte bunlar Allah nezdinde bizim şefaatçilerimizler' diyorlar. De ki, siz Allah'a, göklerde ve yerde O'nun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? O, onların ortak tuttukları şeylerden beridir/yücedir." (Yunus, 10/18)

Kur'ân-ı Kerîm bu bağlamda putlara şu veya bu şekilde umut bağlamış insanların kıyamet günü maruz kalacakları sahipsizliği ve zorlukları resmeden sahne ve tablolar da sunar. Bu sahnelerle Kur'ân, dünyada bir işe yaramayan putların orada da görünmez olacaklarını hatırlatarak, müşrikleri bu sakim inanç ve saplantılarından vazgeçirmeye çalışır:

"Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi (ikinci defa yeniden yaratılıp) teker teker bize geldiniz. Size vermiş olduğumuz dünyalık nimetleri de arkanızda bıraktınız. Hani Allah'ın ortakları olduğunu zannettiğiniz şefaatçileri de yanınızda görmüyoruz. (Şimdi) aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (Allah'ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz kaybolup görünmez olmuştur." (En'am, 6/94)

Kolaylıkla anlaşılacağı üzere bu nevi âyetlerde söz konusu edilen şefaat, dini terminolojide ele alınan şefaat ile ilgili değil, putların ve putperestlerin durumları ile alâkalıdır. Dolayısıyla bu âyetlerde vurgulanan şefaatin

reddinden hareketle İslâm âlimlerinin ezici bir çoğunlukla kabul ettiği şefaatin reddine gidilemez. Bu ve diğer ilgili âyetlerle sadece bir kısım insanların, putlara atfettikleri mevhum güç ve özelliklerle ilgili inanışlarının asılsız ve yararsız bir inanç olduğu dile getirilmekte ve sonunda tevhide vurguda bulunulmaktadır.

Esasında ilahî vahyin, başından itibaren zihinlere yerleştirmeye çalıştığı en birinci mesajı tevhid ilkesi olmuştur. Bunun için de Kur'ân bu ilkeyi sürekli olarak gündeminde tutmuş ve '*Allah'a icraatında ortak arama*' anlamına gelebilecek her bir düşünceyi, *tevhid ilkesini gölgeleyici bir anlayış ve tutum olarak görüp* ona karşı çok yönlü bir mücadele içinde olmuştur.

Yunus sûresi üçüncü âyette geçen "*İşi (O) idare eder* " cümlesinden sonra, '*İzni hariç (O'nun) hiçbir şefîi yoktur*' (Yunus, 10/3) şeklinde bir ifade yer alır. Bu âyette yer alan *şefî*' ifadesi tefsir kaynaklarımızda şimdiye kadar genellikle bildiğimiz anlamdaki şefaat olarak değerlendirilmiştir. Bize göre bu âyet, her şeyden önce Allah'ın kainattaki idare ve tasarrufunu anlatmaktadır. O zaman buradaki şefaati, öncelikli olarak varlığın işleyişi noktasında (kozmolojik bağlamda) ele almak daha uygun olacaktır.[107] 'Şe-fe-a' fiili, kelime olarak 'aracı olma, araya girme, müdahale etme' gibi anlamlara sahiptir. Bu cümleden olarak, bu âyeti 'O'nun işine karışacak, izni dışında varlığın emir ve idaresine müdahale edebilecek bir ortak ve nezaret edici olamaz' şeklinde yorumlamamız mümkündür. Bu mülk bütünüyle O'nundur ve O'nun hükmü altındadır. Gerek varlığın melekut boyutunda bulunan meleklerin, gerekse mülk boyutunda olan insanoğlunun varlığa yapmış olduğu her bir müdahale O'nun izniyle gerçekleşmektedir. Bugün bilimsel alanda gerçekleştirilen bir kısım başarılar O'na rağmen olmuş değildir, O'nun müsaadesiyle olmaktadır. Mesela, insanımızı hayrette bırakan klonlama olayı üzerinde duralım. Kopyalama olarak da isimlendirilen bu olayın aslı şudur: Kopyalama işlemi için, kopyalanması planlanan canlının DNA'sı kullanılır. Canlının bir hücresinde bulunan DNA mikroskop

[107] Nitekim Rağıb el-İsfehanî, bu âyetteki şefî' kelimesinin 'ikinci birisi olmadan işi tek başına tedbîr eden' anlamına geldiğini belirtir. (Bkz. İsfehanî, *el-Müfredat*, s. 386.)

altına alınır ve o türden başka bir canlının yumurta hücresi içine yerleştirilir. Ardından hemen şok uygulanır ve yumurta hücresinin bölünmeye başlanması sağlanır. Bölünmeye devam eden embriyo, aynı türden herhangi bir canlının rahmine yerleştirilir ve gelişip doğması beklenir. Dikkat edilirse bu işlem sırasında kullanılan bütün biyolojik materyaller, hücre, hücre çekirdeği, hücre zarı, mitokondri, DNA gibi canlılığın hayatî bütün parçaları, hazır bir şekilde bir canlıdan alınıp diğer canlıya nakledilmiştir. Bu, canlılığın cansız maddelerden ortaya çıkması değil, canlı bir varlığın canlı başka bir varlığa –teknolojik imkanların kullanılmasıyla– aktarımından ibarettir. Aktarımdan sonra gerçekleşen sonuç, yine yüce Yaratıcının yaratmasıyla meydana gelmektedir. Burada bilim adamlarının yaptığı, aktarımı yapıp yaratılacak olan neticeyi beklemekten ibarettir. Yoksa sonuç onların müdahaleleriyle ortaya çıkmış değildir, sonuç yine Allah tarafından yaratılmaktadır.[108]

Bu hususu salim bir akılla değerlendirdiğimiz zaman, 'klonlama yoluyla meydana gelen bir canlının da Allah tarafından yaratılmakta olduğu' gerçeğini tüm çıplaklığıyla anlamış olacağız. Şöyle ki, aktarım sonrası gerek vuku bulan bölünmeler, gerekse oluşan uzuvlar genetikçi bilim adamları tarafından hücre içerisine girilerek özel bir gayretle yapılıyor değildir. Zira onların müdahaleden sonra sürecin sonuçlanmasını beklemekten başka yapacakları bir şeyleri yoktur. Sonuç/eser, onların sebeplere usulünce teşebbüslerine bir karşılık olarak yaratılmaktadır. Allah insanlara bir yaratma gücü değil, sadece bir müdahale hakkı vermiştir. Şu halde, bu ve benzeri her bir olay, Allah'ın –sebeplere usulünce müracaat eden– kullarının bu dünyadaki gayretlerine müsaade etmesi ve çalışmalarının karşılığını vermesiyle meydana gelmektedir. Ne var ki, Allah'ın bir şeye izin vermesi ve neticesini yaratması her zaman O'nun, o şeyden razı olduğu anlamına gelmez. Çünkü O bu dünyada kullarına, ilahî âdetinin gereği olarak çoğunlukla müdahale etmez. Sorumluluk kendilerine ait olmak üzere kullarının iyi veya kötü olarak seçtiği her bir fiili yaratır. Netice olarak diyebiliriz ki varlıkta O'na rağmen vuku bulmuş bir şey yoktur. Ancak, haddini

---

[108] Bkz. *Mercek* dergisi, Umut mat., İstanbul 2002, Sayı 7, Sayfa 6.

aşmış ve de aslını unutmuş inkarcılarda bu, Allah'a rağmen gerçekleşmiş bir zafer olarak telakki edildiği için, bu türden olaylar, onların inkârlarının daha da artmasına sebep olmaktadır.[109]

b) Şefaatin Vukû Bulacağını Gösteren Âyetler

Kur'ân, herhangi bir konuda bir taraftan yanlış/batıl inançları yıkarken diğer taraftan o konuda doğru olan ne ise onu bildirmiştir. Şefaat konusunda da Kur'ân bunu yapmıştır. Bir yandan ölçü ve sınırları belli şefaat iznini inanan insanların zihnine yerleştirmiş; diğer taraftan da müşrik kitlenin şefaatle ilgili anlayışlarının yanlışlığına dikkat çekmiştir. Şu halde Kur'ân-ı Kerîm'in müşriklerin ve ehl-i kitabın batıl aracılık telakkilerini reddeden bir kısım ifadelerinden hareketle, şefaatle ilgili âyetler için 'o günün toplumunda yerleşik bulunan yanlış anlayışların reddiyle ilgilidir' denemez.

Kur'ân, İslâm öncesi Arap toplumlarında veya Ehli kitabın inançları arasında önemli yer tutan şefaat inancını –onların kayıtsız şartsız şefaat etmeye yetkili zannettikleri– mevhum varlıkların veya şahısların elinden alarak Allah'a teslim etmiş ve O'nun rıza ve iznine bağlamıştır.[110] Bu cümleden olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm'de şefaatin varlığını bildiren şu âyetler nazil olmuştur:

"O'nun huzurunda, kendisine izin verdiğinden başkasının şefaati fayda vermez.." (Sebe', 34/23)

"O gün Rahman'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğunun dışındakilere şefaat fayda vermez." (Tahâ, 20/109)

"Göklerde nice melek vardır ki onların şefaatleri; ancak Allah'ın izni ile, dilediği ve razı olduğu kimselere yarar sağlar" (Necm, 53/26)

"Onlar, Allah'ın rıza gösterdiğinden başkasına şefaat etmezler." (Enbiya, 21/28)[111]

---

[109] Öztürk, Yener, *Yeni Bir Yorumla İslâm İnanç Esasları*, Işık yay., İstanbul 2003, s.55.

[110] Erdal, Mesut, *Kur'ân'da Şefâat*, Elif Mat., Şanlıurfa 2003, s. 159.

[111] Kadî Abdulcebbar bu âyeti farklı yorumlar. Mûtezile'nin şefaati 'sevap ve cennetteki makam derecelerinin artırılması' anlamında değerlendirmiş olması hasebiyle, o, bu âyette söz konusu edilen şefaatin, Allah'ın rızasına kavuşmuş olan cennetteki mü'minler için söz konusu olduğu-

Kur'ân-ı Kerîm'in kullanmış olduğu bu ifadelerden de anlamaktayız ki kendilerine şefaat salahiyeti tanınacak kişilerin şefaati sınırsız bir ölçüde değildir.[112] Bütün şefaatler, Allah'ın izni ve razı olduğu sınır içinde olacaktır.

Şefaatle ilgili Kur'ân âyetlerine ve hadis rivayetlerine bir bütün olarak baktığımızda, onun her insan ve her suç için söz konusu olmadığını görürüz. Mesela Kur'ân'da inkarcı zalimlerin şefaatten mahrum bırakılacağı açıkça ifade edilir.[113] Bunun gibi, bir âyette '*büyük bir zulüm*'[114] olarak ele alınan şirkin[115] ve nifakın da affın kapsamı dışında kaldığı[116] vurgulanır.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir nokta da 'affına vesile olunan herkesin her günahı mutlaka affedilecektir' diye bir iddiada bulunulmasının isabetli olamayacağı hususudur. Diğer bir ifadeyle, 'kim kime şefaat

nu savunur. (Bkz. Kadî Abdulcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal*, 208.) Ne var ki ilgili âyetlerin öncesi ve sonrası dikkatle incelendiğinde görülecektir ki bu ifadeler, hesap günündeki haşir ahvalini anlatan bir kontekst içinde geçmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerin, Mûtezile'nin tezini desteklediğini ileri sürmek makul değildir.

112 Nitekim Hz. Peygamber de (sallallahu aleyhi ve sellem), ahirette, kendisine şefaat için belli bir sınır tayin edildiğini bildirir. (Bkz. Buhârî, Tefsir-u sûre (2) 1, *Tevhid* 66; Müslim, *İman* 84). Demek oluyor ki, Hz. Peygamber de dahil olmak üzere ahirette kendilerine şefaat etme izni verilenlerin yapacağı şefaat, kimlere ve ne ölçüde olacağı bir takdire bağlanmıştır. Eğer bu şekilde bir sınırlama olmasa, bazı kimseler ölçüyü kaçırıp ilahi merhametten fazla merhamet ileri sürebilir, böylece hem Allah'a karşı su-i edepte bulunmuş hem de şefaat iznini dengesiz olarak kullanabilirler. Söz konusu kişiler sınırsız bir şefaat selahiyetiyle, cehennem azabının dehşeti karşısında, hislerinin/şefkatlerinin kabarmasıyla kafir-münafık herkesin cennete girmesini talep edebilirler. Bu ise bir bakıma milyarlarca mü'minin hukukuna tecavüz demektir.

113 Bkz. Ğafir, 40/18.

114 Bkz. Lukman, 31/13.

115 Bkz. Nisâ, 4/48. Bu çerçevede Tirmizî'nin Sünen'inde geçen şu rivayeti hatırlatmak yararlı olacaktır: "*Benim şefaatim, Allah'a şirk koşmaksızın ölenler içindir.*" Bkz. Tirmizî, *Sıfatu'l-Kıyame* 13.

116 Bkz. Hadid, 57/15. Bile bile inkar eden bir kafir, işlediği küfrüyle ta işin başında bu hususi lütfun/rahmetin dışında kalmıştır. Zira inkarcı, evrende O'na ait bütün güzellikleri, nizamları ve hikmetleri yok sayıp tahkir ettiğinden büyük bir suç işlemiş olmaktadır. Hayatının her dakikasını böylesine bir suçla karalamış insanlara merhamet etmek, merhamet adına saygısızlık olsa gerektir. Böyle bir muamele milyarlarca mü'minin hukukuna bir tecavüz olarak da değerlendirilebilir. Şöyle ki, dünyada Allah için haramlardan sakınan, helalin idraki içinde yaşayan ve hak için her tür külfete katlanan bir şahsın fedakarlıkları, bu durumda, inkarcı bir şahsın tavırlarıyla aynı karşılığı görmüş olacağından sonuç olarak bir değer ifade etmiş olmayacaktır.

ederse muhakkak kabul görür' diye bir şey söz konusu olamaz. Bütün işlerde olduğu gibi burada da Allah'ın meşieti ve hak olan hükmü esastır. Nitekim Sebe' sûresinde geçen bir âyette, kıyamet gününde inanan kalplerden korkunun kaldırılmasının ardından şefaat için iznin çıktığına ve bu esnada şefaat edecek olanlarla, kendilerine şefaat edilecek olanların karşılıklı konuşmalarına işaret edilerek şöyle denir: *"Allah'ın huzurunda, kendisinin izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez. Nihayet onların kalplerinden korku giderilince, (şefaat bekleyenler) 'Rabbimiz ne buyurdu' derler. Onlar (kendilerine şefaat izni verilenler) da, 'hak olanı buyurdu' derler. O, yücedir, büyüktür."* (Sebe', 34/23) Dikkat edilirse, bu âyette, şefaat konusunda kendilerine izin verilenler, Allah'ın 'hak olanı buyurduğunu/hükmettiğini' dile getirmektedirler ki, bu da bize, orada hak olan neyse onun tecelli edeceğini gösterir.

Hadis külliyatında da bu hususu destekleyici rivayetler vardır. Buhârî'nin Sahih'inde yer alan rivayetlerde Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), mahşerde, yeryüzündeki hayatı boyunca kendi taraftarları içinde gördüğü bazı kimselerin beraatını talep edeceği, ancak bunun gerçekleşmeyeceğini bildirir: "*Ben sizin havuz başına varan ilk öncünüzüm. Yemin olsun ki orada sizden bir kısım adamlar kaldırılıp bana gösterilirler. Ben onlara vermek üzere elimi uzatacağım anda onlar benden uzaklaştırılırlar. Ben 'Rabbim, onlar benim ashabımdır*' derim. Bunun üzerine yüce Allah '*Sen, onların senden sonra neler yaptıklarını bilmezsin*' buyurur."[117]

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, şefaatin varlığını kabul etmek, bize, hiçbir şekilde onun yanlış bir şekilde değerlendirilmesi imkanını vermemektedir. Nitekim İmam Gazzalî, doğru olmayan bir şekilde şefaate bel bağlamanın yanlışlığını bir örnek yardımıyla şöyle açıklar: "Mü'min bir insanın, şefaat edileceği ümidiyle, dinin kurallarına uymayı terk edip günahlara dalması, bir hastanın, akrabasından olan başarılı ve müşfik bir hekime itimad ederek, nefsinin arzuladığı her zararlı şeyi yemeye dalmasına benzer. Bu bir cehalettir; zira, bir tabibin çaba ve mehareti bir kısım hastalıkların izalesine yarar sağlasa da, her hastalık/durum için

[117] Buhârî, *Fiten* 1.

bu söylenemez. Çabanın faydası ancak müdahale edilebilecek durum ve hastalıklar için geçerlidir. Bu nedenle kişinin, sırf tıbba itimad ederek kendini koruma işini terk etmesi caiz değildir.. İşte Peygamberler ve sâlih kişilerin, yakın ve uzak olanlara yapacakları şefaati bu şekilde anlamak gerekir. Bu, başka değil, katî surette böyledir. Şefaatin bu şekilde idrak edilip anlaşılması, endişe ve sakınma duygusunu ortadan kaldırmaz."[118]

c) İnkarcılara Şefaatin Söz Konusu Olmadığını Bildiren Âyetler

Konuyla ilgili âyetleri dikkatle incelediğimizde bu çerçevede Kur'ân'da yer alan ifadelerin iki şekilde geçtiğini görmekteyiz: Birincisi, sadece inkarcıların durumlarının söz konusu edilip onlar için asla bir yardımın/şefaatin olamayacağının bildirilmesi; ikincisi, şefaatten mahrum kalacak olanların (inkarcıların) halinin, inananlara da gösterilerek bildirilmesi.

a. Yalnızca inkarcıların durumlarının söz konusu edilerek onlar için asla bir yardımın/şefaatin olamayacağının bildirilmesi:

Bu minvalde Kur'ân'da yer alan âyetler, Ehl-i kitaptan Kur'ân'ın vahyini inkar edenlerin akıbetlerinin söz konusu edildiği yerlerde gündeme getirilir. Bununla o insanların bu tasarrufun dışında kaldığına dikkat çekilir. Şimdi bu hususu üç âyet ile ele alacağız.

Birinci Örnek: *"..Ve öyle bir günden de sakının ki o gün hiç kimse başkasının yerine bir şey ödeyemez, kimseden şefaat kabul edilmez, hiç kimseden fidye kabul edilmez, hem onlara yardım da edilmez."* (Bakara, 2/48)

Bu âyetin öncesine bakıldığında görülecektir ki burada söz konusu edilen İsrail Oğulları, Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) ve O'nun tebliğinde yer alan hususları dikkate almayan, inkarcı Yahudilerdir. Nitekim âyetin başında şöyle buyrulur: *"Ey İsrailoğulları, size ihsan ettiğim nimetimi ve (bununla) sizi(n atalarınızı) diğer insanlara üstün kıldığımı hatırlayın.."* (Bakara, 2/47) Ayrıca bu âyetin sibakında, onların inkarcı dünyalarını resmeden şu hususlara da yer verilir: *"Ey İsrailoğulları, ha-*

[118] Gazzalî, Ebû Hamid, *İhya u Ulumi'd-Dîn*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992, III, 482.

tırlayın ve düşünün size ihsan ettiğim nimetimi. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki Ben de size karşı ahdimi yerine getireyim. Ve yalnız Benden korkun. Yanınızda bulunan Tevrat'ı tasdikleyici olarak indirdiğim Kur'ân'a iman edin, onu inkar edenlerin ilki olmayın. Âyetlerimi az bir fiatla (dünya karşılığında) satmayın. Bana karşı gelmekten sakının. Hakkı batıla karıştırmayın bile bile hakkı gizlemeyin. Hem namazı kılın, zekatı(nızı) verin, rukû edenlerle beraber siz de namaz kılın. İyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz yoksa? Halbuki siz Tevrat'ı okuyup duruyorsunuz, artık akletmeyecek misiniz? (Sizden istenilenleri yerine getirme hususunda) sabır (göstermek) ve namaz (kılmak suretiy) le Allah'tan yardım dileyiniz. Gerçi bu ağır/zor bir iştir, fakat içi haşyet ile dolu olanlara değil, onlar ki, Rablerine mülaki olacaklarına ve O'na döneceklerini bilirler." (Bakara, 2/40-46)

Mu'tezilî âlimler bu âyetten 'şefaatin günahkar mü'minlere fayda vermeyeceği' sonucunu çıkarırlar.[119] Halbuki bu âyet kafirler hakkında olması hasebiyle hitap, inkarlarında ısrar edenlere mahsustur. Zira İsrailoğulları, kendilerinin baba ve dedeleri olan peygamberlerin, her hal ve durumda kendilerine şefaat edeceklerini iddia ediyorlardı. İşte âyet bunu reddediyor.[120]

Burada kabul edilmeyeceği bildirilen şefaat, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tebliğ ettiği dini/imanı ve o dinin gerektirdiği amelleri reddeden İsrail Oğulları içindir. Bu âyetlerle onların iman ve amelden uzak durup, sırf kendilerinden olduklarını düşündükleri geçmiş peygamberlerin şefaatine umut bağlamalarının bir işe yaramayacağı dile getirilmiş olmaktadır. Nitekim âyetin "*..sabır (göstermek) ve namaz (kılmak suretiy) le Allah'tan yardım dileyiniz..*" şeklindeki cümlesi de bu hususu teyit edici mahiyettedir.

İkinci Örnek: *"Yaklaşan o gün hususunda onları uyar. (O gün ki) onlar dehşet içinde yutkunurlarken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimle-*

---

[119] Mesela bkz. Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 689; Zemahşeri, *el-Keşşaf*, I, 139.

[120] Bkz. Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu Akli's-Selîm*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., I, 99; Vahidî Ebu'l-Hasen, *el-Vecîz fî Tefsîr-i Kitabi'l-Azîz*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1915, I, 104; Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 309; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 345.

rin (o gün) ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatçisi vardır." (Mü'min, 40/18) Açıktır ki bu âyette söz konusu edilenler de, inkarcı zalimlerdir. Bu durumu gerek Kur'ân'ın '*kafirler ki onlar zalimlerin ta kendisidir*'[121] şeklindeki âyetinden, gerekse âyetin siyak-sibakının doğrudan onlarla ilgili olmasından anlamaktayız.

Üçüncü Örnek: *"... Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez.'* (Müddessir, 75/48) Bu âyetiyle de Kur'ân, inkarcıların akıbetine dikkat çekmektedir. Buradaki muhatapların inkarcılar olduğu müteakip âyetlerde tasrih edilmektedir: *"Böyle iken onlara ne oluyor ki adeta arslandan ürküp kaçan yaban eşekleri gibi hâlâ bu öğütten (Kur'ân'dan) yüz çeviriyorlar.."* (Müddessir, 75/49-50)

Saduddin Taftazanî, " '*artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez*' âyetinin ifade tarzı üzerinde dikkatle durur ve şu önemli açıklamada bulunur: Bu cümlenin üslubu ve ifade şekli esas itibariyle şefaatin var olduğunun delilidir. Aksi halde, onların hallerini kötülemek ve içinde bulundukları sıkıntılı durumun mahiyetini ortaya koymak için 'kafirlere hiçbir şefaatçinin faydası olmaz' demenin anlamı olmazdı. Bu gibi yerlerde kullanılan bu nevi ifadeler, sadece kafirlere mahsus olan durumu işaretler, onlarla beraber başkalarını da bu hükmün içine almaz. Yani burada kafirlerle ilgili hükümden 'onların dışındakiler de (mü'minler de) şefaatçiye sahip olmaz' anlamı çıkmaz."[122] Nureddin es-Sabunî de aynı noktaya temas ederek şöyle der: "Eğer şefaat mü'minlere de fayda vermeyecek olsaydı, kafirleri tahsis/tefrik etmenin bir manası olmazdı."[123]

Şu halde, bu meyandaki âyetlerden de, şefaatin olamayacağı gibi bir hüküm çıkartılması makul olmaz. Çünkü burada söz konusu edilenler inkarcılardır.

b. Şefaatten mahrum kalacak olan inkarcıların hallerinin, mü'minlerin dikkatine arzedilerek bildirilmesi:

Günahkar mü'minler için yapılacak olan şefaatin Kur'ân'dan onay ala-

---

[121] Bkz. Bakara, 2/254.

[122] Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 149.

[123] Sabunî, *Maturîdiyye Akaidi*, s.165. Ayrıca bkz., Îcî, Adududdin, *el-Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, 'Alemu'l-Kütüb, Beyrut tsz., s. 380.

mayacağını savunanların delil olarak ileri sürdükleri daha çok şu iki âyet-i kerimedir:

Birinci âyet: *"Ey iman edenler, hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızk verdiklerimizden Allah yolunda infak ediniz. Kafirler ki onlar zalimlerin ta kendileridirler."* (Bakara, 2/254)

Dikkat edilirse bu âyet *'kafirler ki onlar zalimlerin ta kendileridirler'* şeklinde bitirilmektedir. Âyetin sonunda kafirlerin anılmaları, hesap verme gününde şefaatten mahrum olacak hedef kitlenin bu grup olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[124] Ayrıca bu inkarcıların 'zâlimûn' sıfatıyla birlikte zikredilmeleri de dikkat çekicidir. Çünkü onlar bu günü ve gereğini dikkate almamak suretiyle kendilerine zulmetmişlerdir, yani yazık etmişlerdir. İşte bu duruma düşmemeleri için âyette mü'minler hesap vermeye hazırlıklı gelmeleri hususunda öncelikli olarak uyarılmaktadırlar.[125]

---

[124] Bu açıklığa rağmen Mûtezile, şefaatle alâkalı düşünce sistemleriyle uyuşmadığı için bu âyetin vurgusunu ya tevil etmişler ya da görmezlikten gelmişlerdir. Mesela, son dönem Mûtezile âlimlerden Zemahşerî (ö. 538), şefaat, ancak sevap ve fazilet ehlinin derecelerinin artırılmasında olabilir, diyerek buradaki 'el-kâfirûne' kelimesinin anlamının 'zekatı terkedenler' manasında olduğunu söyler ve zorlama olan bu tevilini Kur'ân'dan örneklerle temellendirmeye çalışır. (Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 264-5.) Bunun gibi, âyetin sonunda yer alan bu son cümlenin, 'öncesiyle irtibatlandırılmasının gerekmediği' şeklinde görüş açıklayan Kadî Abdulcebbar için ise Fahrudin Razî şunu der: Eğer biz, *(Kafirler ki zalimlerin ta kendileridir)* sözünü müstakil olarak alır ve öncesiyle bağlamazsak, Allah kelamında tenakuz/çelişki olduğunu söylemiş oluruz. Zira, zulmu işleyen sadece kafirler değildir, onların dışındaki insanlardan da zalimler bulunabilir. Ama bu sözü öncesine bağlarsak problem de ortadan kalkmış olur ki, zaten öncesine bağlamamız bir zorunluluktur. (Bkz., Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran tsz., VI, 207.)

[125] Şefaatin Kur'ân açısından onay almasının mümkün gözükmediğini savunan bir diğer şahıs da Fazlurrahman'dır. O da bu âyeti delil olarak kullanır. Ancak o, ilgili bölümün sonunda yer alan *'Kafirler ki zalimlerin ta kendileridir'* cümlesini görmezden gelerek (atlayarak) âyeti alıntılar. Ayrıca Fazlurrahman, garip bir şekilde şefaat inancını, geçmişte çeşitli fırkaların etki-tepki bağlamında geliştirdikleri uydurma rivayetlere bağlar ve bunun sonradan Kur'ân'a da sokulduğunu iddia eder. (Bkz., Fazlurrahman, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (Çev.: A. Bülent Baloğlu – Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1997, s. 35, 184)

Bu çerçevede Hamdi Yazır'ın yapmış olduğu yoruma yer vermek istiyoruz: O gün bütün dostlar birbirlerine düşman kesilecek, şefaat kapıları kapanacaktır, bu felaketlerden ancak iman edip vazifesini yapan ve önceden korunan müttakîler müstesna olacaktır. Binaenaleyh böyle bir korunmayı elde etmek ve de o felaketten uzak kalmak için mü'minler o gün gelmeden evvel görevlerini eda etmeli; Allah namına infaklar yapmalı, seve seve zekatlarını vermeli, kardeşlik bağlarını güçlendirerek ve cemiyetlerini tanzim ederek hazırlanmalı, uyumayıp uyanık bulun-

Şu halde 'bu ibareler, şefaati mü'minler açısından imkansız kılmaktadır' denemez. Zira bu ifadelerle, inkarcıların, hesap günü içine düştükleri acınacak durumun dışında kalmaları için mü'minlerin de infak gibi[126] dinin amelî esaslarının gereğini yerine getirmelerine dikkat çekilmektedir.[127] Bir diğer ifadeyle, bu minvalde nazil olan âyetlerle zor geçecek olan o hesap günü için mü'minlere, 'başkasının yardımına bel bağlamadan,[128] dünyada iken elinden geldiğince hayırlı ameller işlemesi' öğüdü verilmektedir.

Bu çerçevede vurgulanması gereken bir husus da şudur: Bu âyetlerle dikkatlere arz edilen tablolar, Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) şefaat izni verilmezden önceki haşir süreci ve hesap günüyle ilgili durumlardır. Bu zaman dilimi, insanların birbirlerini hatırlayabilecekleri bir zaman değildir. Herkes kendi akıbetinin kaygı ve telaşındadır. Nitekim Abese sûresinde de yaşanacak bu zor duruma dikkat çekilmiştir: *"Kulakları sağır eden o ses (le kıyamet günü) geldiğinde, işte o gün kişi, kendi kardeşinden, ebeveyninden, eş ve çocuklarından (onların sıkıntılarıyla ilgilenmekten) kaçar. Çünkü o gün herkesin kendine yetip artacak bir derdi vardır."* (Abese, 80/33-37) Peygamberimizin de (sallallahu aleyhi ve sellem), Hz. Âişe'ye, mizan ve defterlerin dağıtılması gibi yerlerde kimsenin kimseyi hatırlayamayacağını bildirmesi bu hususu teyit etmektedir.[129]

İkinci âyet: *"..İman eden kullarıma söyle, kendisinde ne alışveriş ne de dostluk bulunmayan bir gün gelmeden önce, namazı ikame etsinler ve kendilerine verdiğimiz rızıklardan açık veya gizli infakta bulunsunlar."* (İbrahim, 14/31)

---

malıdırlar. Kafirler gibi Allah'ın emirlerine muhalefet edip de kendilerine yazık etmemelidirler. (Yazır, age., II, 848)

[126] İkinci örnek olarak ele alacağımız İbrahim sûresi 31. âyette infak emrinin başında namaz da zikredilir.

[127] Bu âyetin detaylı yorumu için bkz., Erdal, Mesut, *Kur'ân'da Şefaat*, s.103; Kesler, M. Fatih, "*Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Şefaat İnancı*", (Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi), Ankara 2004, s.133-134.)

[128] Bakara sûresi 48. âyette de değinildiği üzere, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) risaletini inkar eden yahudi topluluğu, ahirette kurtuluşlarını kendilerinden olduklarını düşündükleri geçmiş peygamberlerin şefaatine bağlamaya çalışıyorlardı.

[129] Bkz. Ebû Davud, Sünnet 28. (Hadis no: 4755).

Bu âyetle kastedilenlerin kimler olduğu ve verilmek istenen mesajın ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için önceki üç âyeti arz etmemiz gerekmektedir: "*Allah'ın nimetine nankörlükle karşılık veren ve sonunda kavimlerini helak yurduna sürükleyenleri görmedin mi? Onlar cehenneme gireceklerdir. O ne kötü bir karargahtır. (Onlar) insanları Allah yolundan saptırmak için O'na ortak koştular/tuttular. De ki, istediğiniz gibi yaşayın, dönüşünüz ateşedir.*" (İbrahim, 14/28-30) Birinci âyette olduğu gibi burada da aynı noktaya dikkat çekilmiş olmaktadır. Dolayısıyla inkarcıları konu edinen bu âyetten de mü'minler için şefaatin imkansızlığı gibi bir sonuç çıkarılamaz.

İbn Kesir'in de tefsirinde önemle belirtmiş olduğu üzere, burada vurgulanan mana şudur: O gün kişiye, Allah'a kafir olarak varması durumunda, ne bir kimsenin dostluğu ne de şefaati/aracılığı fayda verir.'[130] Zira inkarcı şahıs, kendisine önceden tanınan alışveriş yapma ve dostluk kurma imkanını değerlendirmediği için o gün bu durumdan mahrum kalacaktır. Zira o gün, inkarcının, kendisini kurtarmaya yarayacak yeni bir amel ve dostluğa fırsat bulamayacağı bir gündür. Kısaca, bu ve benzeri âyetlerde, mü'minlere, inkarcıların maruz kalacakları çaresizlik ve sahipsizlik gibi bir akıbetten korunmaları için, imanlarının gereği olan amelleri takdim etmeleri lüzumu hatırlatılmış olmaktadır.

Esasında Kur'ân'da 'fidyenin kabul edilmemesi, yardım ve şefaatin bulunmaması' şeklindeki ifadelerin yer aldığı âyetlere dikkatle baktığımızda, ilgili âyetin ya öncesinin ya da sonunun münafık ve kafirlerin akıbetlerinin söz konusu edildiği yerlerde geçtiğini görürüz.[131] Bazen de bu türden bir hitap doğrudan onlara yapılır. Mesela Hadid sûresinde şöyle denir: "*Bugün artık (ey ehl-i nifak), ne sizden ne de inkar edenlerden bedel kabul edilir. Varacağınız yer ateştir. Sizin dostunuz (size yaraşan) oradır. Orası ne kötü bir dönüş yeridir.*" (Hadid, 57/15)

Kısaca, doğrudan veya dolaylı olarak bu minvalde Kur'ân'da yer alan pek çok âyet söz konusudur ki, tümü, inkarcıların akıbetlerinin ele alındığı yerlerde zikredilmiştir. Bu da gösteriyor ki, bu ibarelerden hareketle

---

[130] İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahraman yay., İstanbul 1985, IV, 429.
[131] Mesela bkz. Al-i İmran, 3/91; En'am, 6/70; Ra'd, 13/18; Müddessir, 74/48.

şefaatin olamayacağı gibi bir sonuca gidilemez. Ne var ki ilgili âyetler bir bütün olarak ele alınmadığında, hususiyle bu son gruptaki âyetlerin öncesine-sonrasına dikkatle bakılmadığında, şefaatin varlığını dışlayıcı bir hükme varmak kaçınılmaz olmaktadır.

3. Hadislerde Şefaat

Hadis-i şeriflerde mü'minler için yapılacak olan şefaatle alâkalı olarak açık haberler vardır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), bir hadislerinde her peygamberin kendisine has ve kabul olunan bir duasının bulunduğunu, kendisinin ise, bu duasını ahirette ümmetine şefaat etmek için yapacağını bildirmiştir.[132] Yine bir başka rivayette Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), mahşerde insanlar ıstırap ve heyecan içinde hesaplarının görülmesi için bekleşirlerken, Allah'a dua ederek hesap ve sorgunun bir an önce yapılmasını isteyeceğini bildirmiştir.[133] Ayrıca, kendisi dışında, diğer peygamberler, melekler ve diğer salih kullara da şefaat için izin verileceğini haber vermiştir. [134] Başka rivayetlerde bunlara âlimler ve şehitler de ilave edilmiştir. [135]

Ebû Mansur el-Maturîdî (333/936), şefaatin Kur'ân ve hadislerle sabit ve hakkında açık delillerin olduğu bir konu olduğunu belirtir.[136] Maturîdî kelamcılardan Nureddin es-Sabunî (ö. 580/1184) ise, şefaat konusundaki hadislerin 'tevatüre yakın, en azından şöhret derecesinde bulunduğuna, haber-i meşhuru inkar etmenin ise bid'at olduğu'na[137] dikkat çeker. Bir Eş'arî kelamcısı olan olarak Taftazanî de, şefaatle ilgili hadislerin manen mütevatir olduğunu zikreder.[138]

Şefaat konusunda hadis külliyatında yer alan pek çok rivayet mev-

---

[132] Buhârî, *Daavat* 21; Müslim, *İman* 86.
[133] Buhârî, *Tefsir* 2; Müslim, *İman* 84. Bu şefaat, İslâm âlimlerince umumiyetle 'büyük şefaat' anlamında şefaat-i uzma olarak isimlendirilmiştir.
[134] Bkz., Buhârî, *Tevhid* 24.
[135] Bkz., İbn Mace, *Zühd* 37. Keza bkz., Ebû Davud, *Cihad* 26.
[136] Maturîdî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*, (thk.: Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 365.
[137] Sabunî, Nureddin, *Maturîdiyye Akaidi (el-Bidaye)*, (Çev.: B. Topaloğlu), D.İ.B., yay., Ankara 1991, s. 165.
[138] Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s.149.

cuttur. Biz bunlardan yalnızca ikisinin yorumu üzerinde kısaca durmaya çalışacağız:

1. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bir hadisinde şöyle buyurur: "*Benim şefaatim, ümmetimin büyük günah (kebair) işleyen kısmınadır.*"[139] Her şeyden evvel şu husus unutulmamalıdır ki peygamberini insanlık için yol gösterici, hayra davet edici bir rehber olarak gönderen Allah (celle celâluh), onunla insanlara şu mesajı vermiştir: "*Fe't-tekullâhe: Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet etmekten sakının*" [140] İşte ilgili hadisi bu gerçeğin ışığında değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, bu hadisiyle Peygamberimiz ümmetine 'günahınız büyük de olsa endişe etmeyiniz, korkmayınız, nasıl olsa şefaatim var' şeklinde bir mesaj vermiş olmuyor. Burada, rahmet Peygamberi öncelikli olarak, –şu veya bu şekilde kebire kapsamındaki bir kısım günahlardan kendisini alamamış mü'minlerin– affedilmeleri için Rabbisine el açıp yalvaracağını haber vermektedir. İkinci olarak ise insanlara 'Allah'ın rahmetinden hiçbir zaman ümit kesmemelerini'[141] bildirmiş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) bu ifade tarzında iki hususun işaretlendiğini söyleyebiliriz: Birincisi, 'büyük günah işleyenin, inkarla iman arası bir noktada kalacağını' öne süren Mu'tezilî düşüncenin yanlışlığına dikkat çekilmiş olmasıdır. İkincisi, '*benim şefaatim, ümmetimin büyük günah işleyen kısmınadır*' nebevî ifadesiyle, 'mü'minlerin büyük günahları için, ancak Allah katında en muteber, hatırı en ileri olan Hz.

[139] Ebû Davud, Sünnet 21; Tirmizî, Kıyame, 11; İbn Mace, Zühd 37. Ehl-i Sünnet'in mana yönünden mütevatir saydığı bu rivayeti Mutezilî kelamcı Kadî Abdulcebbar sahih görmez. Ayrıca o, bu haberin âhad tarikle gelmiş olması sebebiyle zan ifade ettiğini belirtir. Bununla o, bu haberin şüphe taşıdığı için itikadî konularda kullanılamayacağını vurgulamaya çalışır. (Bkz., Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s.690) Ne var ki, Abdulcebbar aynı hassasiyetini –sem'iyyattan olan bir başka konuda– mesela, kabir hayatı konusunda göstermez. Kabirde sorgulamayı yapan meleklerle ilgili rivayetleri almakta bir beis görmez. (Bkz., *age.*, s. 734)

[140] Bu çerçevede Kur'ân'da yer alan onlarca âyet vardır. Bkz., M. Fuad Abdulbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Hadîs, Kahire 1988, s.965-7.

[141] Nitekim bir âyette Allah'ın rahmetinden ümitlerini ancak inkarcıların kestiği belirtilir. (Bkz., Yusuf, 12/87). Ayrıca "*Ey kendilerine yazık eden (kendi aleyhlerine aşırı giden) kullarım, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin*" buyrulur. (Zümer, 39/53.)

Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) şefaatinin söz konusu olabileceğine' işaret edilmiş olmasıdır.[142]

Büyük günah sahiplerinin de şefaate mazhar olacağını bildiren bu hadisten, kebire sahibi mü'minlerin şefaatle doğrudan cennete alınacakları gibi kesin bir anlam çıkarılması bizce isabetli olmasa gerektir. Zira başta Buhârî olmak üzere birçok kaynakta, sırat geçilirken cehenneme düşen günahkar mü'minlerle ilgili olarak şu rivayete yer verilir: *"(Cehennemin dışında kalan mü'minler) diyeceklerdir ki, ey Rabbimiz, bu kalanlar bizim kardeşlerimizdir. Onlar bizimle beraber namaz kılar, oruç tutar, her türlü iyi işlerde bulunurlardı. Allah da onlara 'haydi gidin, kalbinde bir hardal ağırlığınca iman olan her kimi bulursanız, çıkarınız' buyuracak."*[143] Bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in şefaatini sekiz grupta toplayan İbn Ebi'l-'İzz (ö.792/1390), ehl-i kebair için yapılacak olan şefaati, 'cehenneme girmişlerin oradan çıkarılması' başlığı altında ele alır.[144]

2. Şefaatle ilgili olarak üzerinde durmak istediğimiz diğer bir rivayet ise şöyledir: *"Kim ezanı işittiği vakit 'ey şu eksiksiz davetin ve kılınacak namazın rabbi olan Allah'ım, Muhammed'e vesileyi ve fazileti ver. Onu*

---

[142] Öyle anlaşılıyor ki, şefaat izninin çıkmasından sonra –melekler, şehitler ve âlimler gibi– diğer salih kullar ise, mü'minlerin kebire kapsamına girmeyen günahlarının bağışlanması için Allah katında şefaatçi olacaklardır. Bu da onların manevî derecelerine göre vuku bulacaktır. Dolayısıyla bundan, şefaatin yalnızca, 'büyük günah işleyenlere yapılacağı; küçük günah işleyenlerin bundan mahrum kalacakları' gibi bir anlam çıkmaz. Bu noktada Allah Resûlü'nün ilgili beyanını, '..şehitlerin, âlimlerin, meleklerin vesâirenin şefaati, kebire kapsamına girmeyen diğer günahlar için olacaktır, benim şefaatim ise, büyük günah sahipleri için olacaktır' şeklinde yorumlayabiliriz. Bu çerçevede vurgulamamız gereken bir diğer husus da şudur: İlgili hadis-i şerifte, Peygamberimizin büyük günah sahipleri için yapacağı şefaatin, 'onların doğrudan cennete girmelerine vesile olacağı' anlamında bir kayıt yoktur. Dolayısıyla günah-ı kebâir sahipleri için yapılacak olan bu şefaatin, cehenneme gitmeleri halinde oradaki azap sürelerinden indirim anlamında bir aff şeklinde tecelli etmesi de pekâla mümkündür. (Allahu e'lemu bi's-savâb)

[143] Buhârî, Tevhid 66. Oldukça uzun olan bu rivayetten, şirke bulaşmamış mü'minlerin amelleri olmasa da sonunda şefaatle affedilip cennete alınacaklarını anlıyoruz. Bu aff, temelde Allah'ın lütfudur. Ebû Mansur el-Bağdadî'nin de dikkatle vurgulamış olduğu üzere, 'ahirette şefaate nail olan kimse, buna istihkakıyla (kendi hakkedişiyle) değil, buna Allah'ın hususi, lütfuyla/fazlıyla ulaşmış olacaktır.' (Bağdadî, Ebû Mansur, *Usûliddin,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1968, s.245.)

[144] İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 233.

kendisine vadettiğin övülmüş makama (makam-ı mahmûda) ulaştır' diye dua ederse, kıyamet gününde o kimseye şefaatim vacip olur." [145]

Bu ifadelerden şunu anlıyoruz ki Peygamberimiz, her ezandan sonra, kendisine önceden haberi verilmiş vesile makamına bilfiil mazhar olabilmek için bizim duada bulunmamızı ister.

Bu hadis-i şerif, Kur'ân'da 'ancak Rahman'ın izin verdikleri şefaat ederler' şeklinde yer alan âyetlerin ihsas ettiği anlamla tam olarak örtüşmektedir, dolayısıyla o, şefaat konusunda kendisine izin verilenlerden birisidir. F. Kesler, şefaatle ilgili makalesinde bu rivayetle ilgili olarak şöyle der: "Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), her ezan okunuşundan sonra, mü'minlere yapmalarını tavsiye ettiği bu dua da asıl itibariyle ona verilecek olan şefaat izninin bir nasip meselesi olduğunu, dolayısıyla onun, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) açısından bile her halükarda garanti edilmiş bir hak olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü Nebi kendisine yapılan rabbanî va'din ve onun uzantısı durumundaki şefaat izninin gerçekleşmesi için, ümmetinden yüce Allah'a yalvarmalarını istemektedir. Böylece o, affın ve affetmenin sadece Allah'a ait bir hak olduğunu bu sözleriyle bir kez daha teyit etmiştir. Dile getirdiğimiz bu gerçeklerin de ötesinde belki de o, –ehl-i kitap gibi– peygamberlerini ilahlaştıran birtakım insanlara işaret ederek, Müslümanları aynı hataya düşmemeleri için uyarmak istemiştir. Çünkü bu konuda ortaya atılan iddiaların aksine, hiçbir peygamber günah affetmeye ya da insanları günahlarından kurtarmak için kendisini feda etmeye yetkili değildir."[146]

Yukarıda yer verdiğimiz hadiste dile getirilen hassasiyeti şu rivayette de açıkça görmekteyiz: "*..Allah'tan benim için vesileyi isteyin. Zira vesile cennette bir makamdır ki Allah'ın kullarından yalnız bir tanesine layıktır. Umarım ki o kişi ben olayım. İmdi, her kim benim içim vesileyi isterse ona şefaatim vacip olur.*"[147]

Ayrıca Kur'ân'da yer alan övülmüş makam (makam-ı mahmûd) ibaresinin, müfessirlerimizin tamamına yakını tarafından, Hz. Peygamber'in

[145] Buhârî, *Ezan* 8; Ebû Davud, *Salat* 38; İbn Mace, *Ezan* 1.
[146] Kesler, *agm.*, s. 147.
[147] Müslim, *Salât* 11; Ebû Davud, *Salat* 36; Tirmizî, *Menakıb* 1; Nesaî, *Ezan* 37.

'kıyamet günü yapacağı şefaat' olarak yorumlandığını da belirtmiş olalım. Âyet-i kerimede şöyle buyurulur:

"*Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus ziyade bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl. (Böylece) Rabbinin seni övülmüş makama (makam-ı mahmuda) ulaştıracağını umabilirsin.*" (İsra, 17/79)

4. Şefaatin Aklen İmkanı

Yüce Yaratıcı bu âlemde icraatını sebeplere bağlı olarak yürütmektedir. Şüphesiz ki bu, O'nun kudsi takdir ve hikmetinin bir gereğidir. Sebepleri yaratan O olduğu gibi, onları sonuçların vücuduna vesile kılan da yine O'ndan başkası değildir. İnsanlara merhamet edip onları rızıklandıran Allah'tır, ama O, ağacı ve toprak ve benzerlerini bu rahmetine vesile kılmıştır. Aynı şekilde güneşi de zemin yüzünün aydınlanmasına sebep yapmıştır.[148] Rızk ve ışık gibi maddi ihsanlarına böylesine sebepler yaratan Allah'ın manevi ihsanlarına da bazı makbul kullarını sebep kılması, aynı şekilde makul görülmelidir.

İnanan insanlar –Kur'ân'dan almış oldukları bilgiyle– bilirler ki hidayet Allah'tandır. Yine ondan aldıkları ders ile bilirler ki, bu hidayete vesile kılınan da öncelikli olarak nebilerden başkası değildir.[149] Bilinen bu gerçekten hareketle biz konuyu şu noktaya taşımak istiyoruz: *Hidayet, şefaatten çok daha önemli ve neticesi çok daha büyük bir hadisedir.* Çünkü hidayete ermiş bir insanın sonunda –yolu geçici olarak cehenneme uğramış olsa bile– cennete gireceği hadis-i şeriflerde açıkça belirtilen bir husustur,[150] ancak hidayet olmaksızın şefaatin bir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Bu da gösteriyor ki bir insan için hidayet şefaatten çok daha önemlidir. Konuya bu açıdan bakıldığında da, insanlar için hayatî olan bir nimete (hidayete) vesile kılınan bir Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), iman etmiş aynı insanların belli günahlarının affına vesile kılınmasının

[148] Bu konuda detaylı bilgi isteyenler 'Kozalite Problemi' adlı çalışmamıza bakabilirler. (Yener Öztürk, *Kozalite Problemi*, İlahiyat yay., Ankara 2004.)

[149] Mesela Kur'ân'da Peygamberimizin şahsında şöyle denir: "*Şüphesiz ki sen (insanları) müstakim yola hidayet edersin (hidayetlerine vesile olursun)*" Şûrâ, 42/52.

[150] Bkz., Buhârî, *Tevhid* 66.

dinin ruhuna ters gelebilecek ve akılca garipsenecek bir tarafının olmadığı anlaşılacaktır.

Bu çerçevede hatırlatılması gereken bir husus da Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) mü'minler için istiğfarı (aflarını/bağışlanmalarını dilemesini) istemesidir. Nitekim Kur'ân'da geçen şu âyetlerde adeta Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem), mü'minlerin aflarına taraf olması istenmektedir:

"*.. (Ey Nebi, Rabbinden), hem kendi, hem de iman etmiş erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını iste.*" (Muhammed, 47/19)[151]

"*..Artık onları affet ve onlar için Allah'tan bağışlanma dile..*" (Al-i İmran, 3/159)[152]

Bu âyet-i kerimelerde söz konusu edilen istiğfar (günahlardan bağışlanmanın dilenmesi) her ne kadar doğrudan ahiretteki şefaatle alâkalı bir vurguya sahip değilse de, bu âyetler şefaatin imkanına delalet eder.[153] Zira istiğfar ve şefaat kelimeleri aynı anlamda olmasalar bile, işlevleri açısından birbirlerine benzemektedirler; bu kelimelerin her ikisi de şu veya bu şekilde 'günahların affı' meselesini konu edinmektedir.[154]

Açıktır ki bu âyette Allah, Peygamber Efendimizden, mü'minlerin affa konu olabilecek kusurlarının bağışlanmasını istemekle, ona bir görev vermiş olmaktadır. Acaba Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bunun gereğini burada olduğu gibi ötede yapmakla tevhid düşüncesine aykırı hareket etmiş mi olacaktır? Veya bir Peygamberin, 'dünyadayken üm-

---

[151] Bu âyette Hz. Peygamber'in affına konu edilen hususun, nübüvvet makamına layık bir tarzda düşünülmesi icap eder. Zira o, bizim bildiğimiz anlamda ne yapılması gereken bir ameli terketmiştir ne de uzak durulması gereken bir yasağı çiğnemiştir. Biz en fazlasıyla bunu, 'onun *ahsen/efdal* olanı bırakıp *haseni* işlemesi' olarak yorumlayabiliriz. Ayrıca, onun *ahsen* yerine *hasene* yönelmesi ahsene bedel bilerek haseni tercih ettiği anlamına da gelmez. Zira o ictihadî bir konuda 'en doğrusu ve uygunu (ahsen) bu olsa gerektir' diye haseni tercih etmiştir.

[152] Bunun içindir ki Peygamberimiz de ahiretteki şefaati, Allah'a yapacağı bir dua olarak ele almıştır: "*Her peygamberin, Allah'a yaptığı bir duası vardır. Ben, bu duamı kıyamet gününde ümmetime şefaat etmek için saklıyorum.*" Buhârî, Tevhid 31; Müslim, İman 86.

[153] Nitekim Sünnî kelamcılar bu âyetleri, şefaatin imkanına delil olarak sunmuşlardır. Mesela bkz., Adudiddin el-Îcî, *el-Mevakıf fî İlmi'l-Kelam*, s. 380; Sabunî, *Maturîdiyye Akaidi*, s.165; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s.149.

[154] Fatih Kesler, *a.g.m.*, s.126. Ayrıca bkz., Yüksel, Emrullah, *"İslâm'da Şefaat Yetkisi"* İ. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı:5, İstanbul 2002, s.29.

metinin bağışlanması için el açması caiz, ama ahirette bu şirktir/suçtur' mu diyeceğiz? Buna 'evet' demek elbetteki isabetli olmayacaktır. Zira, neticede gerek burada gerekse ahirette 'dileyip affedecek olanın Allah olduğunu' bildikten sonra, böyle bir mahzurdan söz etme gereği kalmayacaktır.

Şayet böyle bir talep Kur'ân açısından onay alamayacak bir durum ise, o zaman tevhid inancının sembolü olmuş başka bir Peygamber'in (Hz. İbrâhim'in), ahirette inanan insanların affedilmeleri için yapmış olduğu şu duayı nasıl yorumlayacağız: *"Ey Rabbimiz, (amellerin) hesap olunacağı o gün beni (m), ana-babamı(n) ve mü'minleri (n günahlarını) bağışla."* (İbrahim, 14/41) Yoksa, yine 'İbrahim (aleyhisselâm) bu duasını dünyadayken yapmıştı' mı diyeceğiz. Acaba bu, sonuç olarak bir şeyi değiştirir mi? Her iki durumda da Hz. İbrahim, hesap gününde inanan insanların günahlarının bağışlanmasını Allah'tan istemiş olmuyor mu?

Esasında her tür 'hayır ve fazlın Allah'ın elinde olduğu'nu[155] vurgulayan âyetlerin hakikatınca hiç kimsenin ve hiçbir şeyin elinde O'nun vermediği bir hayır olamaz. Eğer O, biz inanan kullarına bağışlama da dahil olmak üzere herhangi bir hayrı bir başkasının eliyle veriyorsa, tevhid inancımızın gereği olarak biz o hayırda yine O'nun rahmetini görür ve şükrümüzü O'na yöneltiriz. Ancak böyle bir manevî hayra vesile kılınmış hayırlı şahsa/şahıslara da, yine O'nun adına, sevgi ve saygımızı göstermeyi de ayrı bir görev biliriz.

Bu cümleden olarak denilebilir ki peygamberlere ve salih insanlara verilecek olan şefaat izni kendisini bize "..*Rahmetim her şeyi kaplamıştır.*" (A'raf, 7/156)[156] şeklinde tanıtan yüce Allah'ın hesap sonrası tecelli edecek olan 'hususi bir rahmetinden/fazlından başka bir şey değildir. İşin esasına bakılacak olursa, affetmeyi murad eden ve buna izin veren Allah'ın kendisidir; yani, bu olay O'na rağmen değildir. Ancak O bu hususi lutfunu başta Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) olmak üzere, katında makbul diğer bir kısım insanların vesilesiyle gerçekleştirmeyi dilemiştir. Bununla, şefaat edecek olanların, nezdindeki değerlerinin bütün insanlara ilan edil-

[155] Bkz., Al-i İmran, 3/26; Hadid, 57/29.
[156] Ayrıca bkz., Ğafir, 40/7.

mesi ve onlara bir nevi şeref ve paye verilmesi gibi bir kısım hikmetler gözetilmiştir.[157]

5. Sübhanî Âdet/İlahî Kural Açısından Şefaatin Değerlendirilmesi

Mûtezile, Allah'ın vaîd'ine aykırı olacağı gerekçesiyle, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği anlamdaki şefaati reddetmiştir. Mûtezile büyük günahlardan (kebâirden) tevbe etmeden ölenlerin günahlarının affedilmeyecek olması sebebiyle onların cehennemde ebedi olarak kalacağını savunur. Dolayısıyla bunlar için şefaatin söz konusu olamayacağını ileri sürer.[158] Delil olarak Mûtezile'nin[159] en çok öne sürdüğü şu âyetler olmuştur:

"Hayır, kim bir kötülük eder de kötülüğü kendini kuşatırsa, işte o kimseler cehennemliklerdir. Onlar orada hulûd üzere kalacaklardır." (Bakara, 2/81)

"*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası, hulûd üzere kalacağı cehennemdir. Allah ona (bu yaptığından ötürü) gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*" (Nisâ, 4/93)

"Kim Allah'a ve peygamberine karşı asilik eder ve (koymuş olduğu) sınırları aşarsa, Allah onu içinde hulûd üzere kalacağı bir ateşe sokar (yudhil hu nâren hâliden fîha) ve onun için alçaltıcı bir azap vardır." (Nisâ, 4/14)

---

[157] Bu çerçevede yapılmış izah için bkz., Dehlevî, İsmail b. Abdulğanî, *Risaletu't-Tevhîd*, el-Mektebetu'l-Yahyaviyye, Seharenfûr 1974, s.84. Keza bkz., İbn Ebi'l-'İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, el-Mektebu'l-İslâmî Beyrut 1988, s. 239. Bu bağlamda "*Ben, kulumun bana (rahmetime) olan zannının yanındayım*" (Buhârî, *Tevhid* 15) kudsî hadisinin ifade ettiği hakikatın sırrınca, bir hususun daha hatırlatılmasında yarar mülahaza ediyoruz: Bu ifadeden hareketle diyebiliriz ki Allah (celle celâluh) orada kullarına, kulları O'nu nasıl bilip tanımışlarsa, öyle muamele edecektir. Bu cümleden olmak üzere, şefaati kabul eden mü'min bir kul, hesap gününde müspet amellerinin karşılığı olarak gördüğü mükafat yanında bir de –Allah'ın bu hususi fazlına olan zannından/inancından dolayı– ayrı bir lutfa mazhar olduğunu görecek, buna mukabil reddedenler ise ihtimal ki inanmadıkları o hususi rahmetten mahrum kalacaklardır. Bu itibarla da şefaati kabul edenlerin kaybedecekleri, inkar edenlerin de ahirette kazanacakları bir şey olmasa gerektir.

[158] Bu konuda Mûtezile'nin ilgili argümanlarını bir araya toplayan çalışma için bkz., İbn Abdillah el-Mu'tik, Avvâd, *el-Mu'teziletu ve Usûluhumu'l-Hamsetu*, s.219-233.

[159] Bkz., Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 678.

Dikkat edilirse –meâllerde verildiği gibi– âyetlerde geçen 'hâlidîne' ve 'hâliden' gibi ibarelere, 'ebedi olarak' anlamını vermedik. Çünkü Kur'ân'da bu manayı, yani sonsuz zaman müddetini ifade etmek üzere getirilen kelime 'ebed' tir. Rağıb el-İsfehanî'nin de belirttiği gibi, hulûd daha çok bir şeyin bozulma ve değişime maruz kalmadan uzun zaman olduğu hal üzere devam etmesini ifade eder.[160] Bu hususa 'hulud bazen –sicnun muhalledun (müebbet hapis) de olduğu gibi– bir yerde uzun süre kalmak manasını ifade eder' diyen Taftazanî de dikkat çeker.[161] Eğer bu böyle olmasaydı, o zaman Kur'ân'ın, mü'minlerin cennette, kafirlerin de cehennem de ebedi kalışlarını ifade etmek için '*hâlidîne fîha ebeden*'[162] şeklindeki cümlesinde yer alan 'hâlidîne fîha' ibaresinden sonra, 'ebeden' kaydını düşmesi anlamsız olurdu. Bunun da Kur'ân'ın hikmetli üslubuyla telif edilmesi mümkün olmazdı.[163]

Bu çerçevede vurgulamak istediğimiz diğer bir nokta ise şudur. Kur'ân âyetlerinin –her konuda olduğu gibi– bu konuda da bir bütün olarak düşünülmesi lazımdır. Şu halde hulûd kelimesinin 'ebedilik' anlamına geldiği

---

160 Bkz. İsfehanî, *el-Müfredat*, s. 220. Nitekim İsfehanî bu anlamı teyit için "*Onların etrafında muhalled (özellikleri ve güzellikleri değiştirilmeyecek olan) çocuklar hizmet ederler.*" (Vakıa, 17) âyetinde geçen muhalledûn kelimesini delil olarak sunar.

161 Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 151. Ayrıca bkz., Sabunî, *Maturîdiyye Akaidi*, s. 164.

162 Mesela bkz., Nisa, 4/57,122,169; Maide, 5/119; Tevbe, 9/22,100; Ahzab, 33/65; Cinn, 72/23.

163 İlgili âyetler bağlamında burada itiraz mahiyetinde ileri sürülebilecek bir noktaya dikkat çekmekte yarar görüyoruz. Şöyle ki Cinn sûresi 23. âyette, Nisa sûresi 14. âyetle benzer ifadeler taşır ve sonu 'hâlidîne fîha ebeden' şeklinde biter: "*(Benim yaptığım), Allah katında olanı, O'nun gönderdiklerini tebliğdir. Artık kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, (kendisi gibilerle birlikte) içinde ebedi kalacakları cehennem ateşi vardır.*" Bu âyetin başı ve sonuna, çok değil, biraz dikkat edilse görülecektir ki buradaki muhataplar Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) risaletini inkar eden ve onun haber verdiği kıyameti alaya alan kafirlerdir. Nitekim bir sonraki âyette şöyle denir: "*Onlar, sonunda tehdit edilip durdukları (azabı, kıyameti) gördükleri zaman, kim yardımcı olma bakımından daha güçsüz ve sayıca daha az imiş, bileceklerdir. De ki, tehdit edildiğiniz azap yakın mıdır, yoksa Rabbim onun için uzun bir süre mi koyar, bilemem..*" (Cinn, 72/24-5.) Gerek Maturidî gerekse Eş'arî kelamcılar '*Kim bir mü'mini kasten öldürürse, onun cezası, hulûd üzere kalacağı cehennemdir*' âyetiyle alâkalı olarak şu yorumda da bulunmuşlardır: Bir mü'minin canına bilerek kasteden kişi ancak onun kanının akıtılmasını helal gören kimse olabilir ki o da kafir kişiden başkası olmaz. (Bkz. Sabunî, age., s. 164; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille fî Usûliddin*, (thk.: Hüseyin Atay – Ş. Ali Düzgün), DİB., yay., Ankara 2003, II, 377; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 151.)

kabul edilse bile durum yine değişmeyecektir, çünkü, Kur'ân'da, Allah'ın, şirkin dışında dilediği her günahı affedebileceğini bildiren, yani bu âyetlerin mutlak anlamını kayıtlayan (takyid edici) [164] başka âyetler vardır:

"Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, bağışlayan ve merhamet edendir." (Zümer, 39/53)

"Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında (ki günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan, büyük bir günah ile (O'na) iftira etmiş olur." (Nisâ, 4/48)

Görüldüğü gibi, bu âyet-i kerimeler diğer âyetlerdeki mutlak anlamı kayıt altına almıştır. Eğer bu böyle düşünülmezse, o zaman âyetler arasında bir tearuz/çelişki düşünülmesi lazım gelir.[165] Şu halde, Kur'ân açısından, –ister küçük ister büyük (kebire) olsun– şirkin dışındaki günahların Allah'ın dilemesine bağlı olarak affedilebileceği, şüphe götürmez bir husustur. Bu ilahî affın, doğrudan olduğu gibi Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) buna vesile kılınmasıyla (şefaatle) gerçekleşmesinde de yadırganacak bir tarafın olmaması gerekir, çünkü sonuçta affetmeyi murad eden ve buna izin veren O'ndan başkası değildir.

Mûtezile, Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği anlamdaki şefaatin reddi konusunda delil olarak kullandığı âyetleri, beş ana prensiplerinden üçüncüsü olan 'el-va'd ve'l-vaîd' bağlamında ele alır. Allah'ın va'd ettiği sevap ve korkuttuğu ceza mutlaka gerçekleşecektir. Yani Allah iyi işler yapanları ahirette mutlaka mükafatlandıracak, kötülük yapanları da mutlaka cezalandıracaktır, bu O'nun üzerine vaciptir. Bu itibarla da tevbe olmadan mü'minlerin büyük günahları[166] affedilmeyip onlar cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. Kısaca Mûtezile hem adalet anlayışları gereği[167], hem

---

[164] Burada huld kelimesine ebedilik anlamı verilmesini baz alsak dahi manayı kayıtlayıcı bu son âyetlerden hareketle ancak şu anlam çıkacaktır: Büyük günah sahiplerini Allah affetmezse, onlar ebedî cehennemdedirler.

[165] Taftazanî, *age.*, s.151.

[166] Bu durumda onlara göre bir mü'min imandan ayrılıp iman-küfür arası bir menzileye düşmüştür, yani fasık olmuştur; ona kafir denilmeyecekse de mü'min de denilmeyecektir.

[167] Mûtezile, ilahî adaletin gereği olarak da ehl-i kebairin ebediyen cehennemde kalması gerektiğini, dolayısıyla onlar için şefaatin söz konusu olamayacağını düşünür. Asıl böyle bir düşüncenin

de va'd ve vaîd konusundaki görüşleri sebebiyle, ahirette şefaatin olmayacağını savunmuşlardır.[168]

Şurası muhakkak ki Allah'ın dinî ve kevnî kuralları vardır ve O, gerek varlığın, gerekse beşerin nizamını belli kurallara bağlamıştır. Mesela yüce Yaratıcı, varlığı kanunlarla (yani sebep-sonuç çizgisinde belli bir düzenlilik içinde) yönetmektedir. Ancak O'nun az da olsa farklı/şaz icraatları da vardır ki kelamcılar bunlara 'mûcize' demişlerdir. Bu, her şeyi belli bir düzenle yürüten Allah'ın ayrı bir hikmetine dayanan istisnaî bir tasarrufudur. İşte günahkar mü'minlerin günahlarına tekabül eden cezanın karşılığının verilmesi konusunda Allah'ın ayrı bir tasarrufta bulunması da bundan farklı bir şey değildir.

Allah (celle celâluh), dilerse günahkar bir mü'mine adaletiyle amelinin karşılığı olan bir müddetle azap eder, dilerse, –doğrudan veya şefaat gibi bir vesileyle– kısa bir süre azap ettikten sonra affedip cennetine sokar veya baştan affedip hiç azap etmeksizin lütfuyla cennetine alır.[169] Zira Allah, insan dahil, her bir şeyin (mülkün-melekûtun) yegane sahibi ve mutasarrıfıdır, mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Nasıl ki kendisini bize "*Allah'ın yaratmasında bir değiştirme yoktur.*" (Rum, 30/30) şeklinde tanıtan yüce Yaratıcı, devam ettirmekte olduğu sübhanî adetinin yanında gerçekleştirmiş olduğu şaz icraatıyla (mûcizelerle) sözüne muhalefet etmemiş oluyor, aynen öyle de ahirette tanıyacağı şefaat izniyle de sözüne (va'dine ve vaîdine) muhalefet etmiş olmayacaktır. Çünkü Allah, kendisini değil, bizi bağlayıcı kurallar koymuştur. Yani, önümüze konulan kurallara O'nun

---

adalete sığmayacağını belirten Taftazanî şöyle der: Cehennemde ebedi kalmak cezaların en büyüğüdür, bunun için de en büyük cinayet olan küfre karşı kılınmıştır. Böyle bir ceza ile kafir olmayanlar da (günahkar mü'minler de), cezalandırılırsa, cezanın suçtan fazla olması lazım gelirdi ki bu ise adalete sığmaz. (Taftazanî, *age.*, s. 150.)

[168] Bkz., Kadî Abdulcebbar, *age.*, s. 134 vd. Ayrıca bkz., Altıntaş, Ramazan, "*Kadî Abdulcebbar'ın Sem'iyyatla İlgili Bazı Görüşleri*", Bilimnâme Dergisi, Sayı: IV, Kayseri 2004, s. 74-78.

[169] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, II, 379. Bu çerçevede "*Benim nezdimde söz asla değiştirilmez*" (Tevbe, 72); "*Allah, va'dine asla muhalefet etmez*" (Hacc, 47) şeklindeki âyetler Mûtezile tarafından itiraz mahiyetinde ileri sürülmüştür. Bununla ilgili olarak Sabunî şöyle der: Affolunan azab ilahî tehdidin kapsamına dahil değildir. Allah'ın affi, filan günahkarın umumi tehditten tahsis/tefrik edildiğinin beyanı anlamına gelir. Tahsis ise istisna yerine geçer. Asilerden bazılarının tehdidin şümulünden istisna edilmesi nasıl bir hulf sayılmazsa, tahsis ve tefrik edilmesi de hulf (va'de muhalefet) sayılmaz. (Sabunî, *age.*, s.164.)

değil, bizim uyma mecburiyetimiz vardır. Esasında bu konuda Kur'ân'da hiçbir şüpheye yer bırakmayacak kadar anlamı açık âyetler vardır. Bunlardan ikisi şöyledir:

"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. O, dilediğini bağışlar dilediğine azap eder. Allah çok bağışlayan çok merhamet edendir." (Fetih, 48/14)*; "Göklerde ve yerde ne varsa (hepsi) Allah'ındır. O dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir."* (Al-i İmran, 3/129)[170]

6. Şefaat Olayının 'İnsan İçin Ancak Kendi Çalışması Vardır' İlkesiyle Telifi

Burada ilk bakışta şefaate imkan/izin vermeyen bir delil olarak gözüken bir âyete yer vermek istiyoruz. Necm sûresinde geçen söz konusu âyette şöyle denir:

"*İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Çalışması da mutlak görül(üp d)e(ğerlendirile)cektir.*" (Necm, 53/39)

Açıktır ki bu âyet, insan için sa'yin/amelin gerekliliğini işlemektedir. Zaten Kur'ân'ın, insanı sürekli olarak yönlendirdiği istikamet de bundan başkası değildir.

Bizim bu bağlamda dikkat çekmek istediğimiz nokta şudur: Bir âyetin ifadesinden hareketle 'şefaat olayının imkansızlığı' gibi kesin bir sonuca gidilmemelidir. Zira Kur'ân'da şefaatin varlığını bildiren âyetler de yer almaktadır. Öyleyse konu bu âyetlerin kayıtları da dikkate alınarak bir bütünlük içinde yorumlanmalıdır. Anlamı gayet açık olan bu âyetle bize şu mesaj verilmektedir: İnsan, yapmış olduğu çalışmaların karşılığını, gerek dünyada, gerekse ahirette zayi olmaksızın tümüyle önünde bulacaktır.

Bu âyetin mesajı doğrudan ahiret hayatı için düşünüldüğünde de yine farklı bir sonuç ortaya çıkmayacaktır. Âyetin anlam alanıyla ilgili olarak, bu durumda da ancak şu kadarının denilebileceği kanaatindeyiz: 'Hesap günü, insan için amel terazisinde yalnızca kendi sa'yi (yaptıkları) olacaktır.' Nitekim bu hususa, Zilzal sûresinin "*kim zerre miktar hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre miktar şer işlemişse onu görür* " (Zilzal, 99/7-8) şeklindeki âyetiyle de dikkat çekilmektedir.

[170] Bu hususu dile getiren diğer âyetler için bkz., Bakara, 2/284; Maide, 5/18; Ankebut,29/21.

Netice: Necm sûresinde yer alan bu âyetin mesajı geneldir. Ahiret açısından ise sadece 'her bir sa'ye/amele mizanda mutlaka yer verileceği' gerçeğiyle ilişkilidir. Bu itibarla bu ve diğer ilgili âyetler, *hesabın görülmesinden sonra vuku bulacak olan şefaat olayını* dışlayıcı/reddedici bir anlam taşımamaktadır.

7. Şefaat İnancının Mü'min İnsanın Hayatına Etkisi/Yansıması

Şefaat inancının inanan bir insanın hayatında olumsuz bir etki oluşturup oluşturmayacağı hususunu, biri muttaki şuurlu mü'min, diğeri inandığı halde günahlardan korunamayan bir mü'min açısından ele almamız aydınlatıcı olacaktır.

a) Amele Muvaffak Şuurlu Mü'minin Hayatı Açısından Değerlendirilmesi

Şuurlu bir mü'min, Allah'a Allah olduğu için, O'nun bizatihi teşekküre müstahak yegane varlık olduğunu bildiği için ibadet eder, yasaklarından da, O'nu, dinlenilip itaat edilmeye layık en yüce varlık olarak gördüğü için uzak durur. Dolayısıyla böyle bir mü'minin amellerinin hedefinde doğrudan ne cehennem korkusu ne de cennet arzusu vardır. Onun perspektifinde Kur'ân'ın ifadesiyle 'dini, halisane Allah için yaşamak' vardır. Öyleyse, bu şuurda olan bir mü'minin şahsına terettüp eden amelleri, şefaat inancından ötürü, terk etmesi söz konusu değildir.

b) Günahkar Bir Mü'minin Hayatı Açısından Değerlendirilmesi

Şefaat olayı için ortaya atılan 'insanların sorumluluklarına halel getireceği' şeklindeki iddiaların daha çok bu ikinci grup bağlamında söz konusu edildiğini görmekteyiz. İyi niyetle ortaya atılmış olsa da böyle bir düşüncenin pratik hayatta etkisini gösterdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Şefaat inancının 'ahlakî hassasiyeti zayıflatacağı' endişesini taşımak bizce gereksizdir. Esasında böyle bir endişeye gerek olmadığını, kendimize şu soruları yönelterek de anlayabiliriz:

1. Acaba, yaşadığı hayatta hangi Müslüman 'nasıl olsa şefaat var'

deyip, sözgelimi, hırsızlık yapmayı, zina etmeyi hafife alır, yalan, gıybet vs.yi önemsemez? 2. Hangi mü'min kendisini bekleyen bir mükellefiyeti sırf 'şefaat var' diye terk eder?

Doğrusu, müttaki bir mü'minin sahip olduğu şuur böyle bir düşünceye müsaade etmez, inancının zıddına hareket eden bir mü'minin ise, günahı işlediği anda *bu inanç aklının ucundan bile geçmez.* Öyleyse problemi başka yerlerde aramak gerekir. Bizce bunun sebebi gayet açıktır. Sorumluluklarının gereğini yerine getirmeyenler veya yasaklanmış fiilleri işleyen mü'minler, bunu, 'şuur yoksunluğu' veya manevî beslenme yetersizliğinden kaynaklanan 'irade za'fı' gibi saiklerden ötürü yapmış olmaktadırlar.

Bizce, ifrata düşmemek kaydıyla, bu inançtan, inanan insanların yararlandırılması bile mümkün olabilir. Şöyle ki:

1. Dinin emir ve yasaklarını çiğneme noktasında bir hayli mesafe kat etmiş, bu sebeple de kendisini, hakkında affın mümkün olamayacağı insanlar içinde görüp ümitsizlik içinde yanlışlarını sürdürmeye devam ettirmekte olan günahkar bir mü'min için, temelde Allah'ın külli/kuşatıcı rahmeti özelde ise Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) vesilesiyle lutfedilecek olan hususi rahmetin (şefaatin) varlığı hatırlatılabilir. Bununla, o kişinin umudunu korumasına ve kendini toparlayıp yeniden salih amellere dönmesine vesile olunabilir.

2. Şefaat doğru anlaşıldığı takdirde, kişileri bencillikten uzak tutup birbirlerine karşı daha saygılı olmaya sevkeden bir dinamik de olabilir. Şefaat inancı vasıtasıyla mü'minler, ahirette kimin hangi konumda olacağını ve bu çerçevede ilahî affa kimin vesile kılınacağını önceden bilemedikleri için 'her geceyi Kadir, her insanı Hızır bil' deyişinde olduğu gibi, birbirlerine karşı daha dikkatli ve daha hassas olma duygu ve davranışını kazanabilirler.[171]

SONUÇ

Gerek Kur'ân'da, gerekse hadis külliyatında yer alan pek çok rivayet, gerçekleşmesi ne şekilde olursa olsun, şefaat konusunda başta Hz. Pey-

[171] Erdal, *Kur'ân'da Şefaat*, s. 160.

gamber (sallallahu aleyhi ve sellem) olmak üzere diğer salih kullara kıyamet gününde bir iznin/yetkinin verileceğini haber vermektedir.

İnkarcılar işledikleri küfürle ta işin başında bu hususi lütfun/rahmetin dışında kalmışlardır. Mü'min insanlar için yapılacak olan şefaatler ise, Allah'ın izni ve koyduğu ölçü nispetinde olacaktır. Kim kime şefaat ederse, muhakkak kabul görecektir diye bir garanti söz konusu değildir. Bütün işlerde olduğu gibi, bunda da ilahî izin ve rıza esastır.

Bir mü'minin, sırf şefaate güvenerek kendisinden istenilen ameli/pratiği terketmesi, her şeyden önce Allah'a karşı bir saygısızlıktır, zira O (celle celâluh), insanların her an yardım ve rahmetine muhtaç olduğu; bu itibarla da şükre/teşekküre yegane müstehak yüce bir Varlık'tır.

Bu gerçeğin farkında olmak kaydıyla, bir mü'min, şefaat inancını her an gönlünde hissedebileceği bir ümit olarak taşıyabilir. Bunun ötesi tefrit ya da ifrata çıkar. Zira bu konuda farklı bir anlayış, yakını olan şefkatli bir hekime güvenerek kendisini koruma lüzumu görmeyen şahsın haline benzer. Şu kadar ki, kendisine düşeni yerine getiren birisinin, yardıma ihtiyaç duyduğu zor bir anda, kapısını çalabileceği böyle müşfik ve hazık bir hekimin varlığını düşünüp huzur duymaya çalışmasında da vazife ruhuna ters düşecek bir nokta olmasa gerektir. Bir mü'minin şefaate bu çerçevede yaklaşması, onda endişe ve sakınma duygusunu ortadan kaldırmaz.

'HASENENİN/İYİLİĞİN ALLAH'TAN, SEYYİENİN/KÖTÜLÜĞÜN NEFİSTEN' OLDUĞUNU BİLDİREN ÂYETİN YORUMU[172]

GİRİŞ: İYİLİK VE KÖTÜLÜK

Genel olarak 'iyilik' ve 'kötülük' şeklinde dilimize aktardığımız bu iki kelimenin Kur'ân'ın ilgili âyetindeki karşılığı 'hasene' ve 'seyyie' olarak geçer.

Söz konusu bu kelimelerin lügatte ve Kur'ân'da kullanılmış olduğu anlamlara geçmeden önce 'iyi' ve 'kötü' kavramlarına dair serdedilen görüşlere değinmemiz yerinde olacaktır. Genellikle 'iyi' şöyle değerlendirilir: "Kendimizi bir insan varlığı olarak tam anlamıyla gerçekleştirmemize hizmet eden ve ait olduğumuz topluluk için yararlı ve değerli olan her şey. Farklı 'iyi' türlerinden söz edilebilir: Birincisi, kendisindeki temel bir özellik ve nitelikten dolayı bizatihi iyi olan şey. İkincisi, kendisi için ve kendisinden dolayı değil de, doğurduğu yararlı sonuçlardan dolayı iyi. Kötü ise, 'korku ve endişe verici olan; zarar, acı ve rahatsızlık veren şey' olarak tarif edilir." Ayrıca bu mefhumla şu anlamlar da kastedilir: Ahlakî bakımdan iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey. Mutluluğa, ideallere ve amaçlara ulaşmayı engelleyen durum.[173]

İyi ve kötü mefhumları özellikle İslâm filozofları ve mutasavvıflar ta-

[172] Bu makale, '*Ekev Akademi Dergisi*'nin 16. sayısında yayımlanmıştır (Erzurum 2003).
[173] Bkz., Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 523, 574, Paradigma Yay., İst. 2000.

rafından ağırlıklı olarak 'hayır' ve 'şer' kelimeleri bağlamında değerlendirilmiştir. İslâm filozoflarının tarifine göre ontolojik anlamda iyi, yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Başka bir ifadeyle iyi, eşyanın kemalinin var olmasıdır. Bu anlamda varlık bizatihi iyidir. Buna göre kötülük ise, salt yokluktan ya da eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir.[174] Mutasavvıflara göre de varlık salt iyidir. Ancak onun bu iyiliği azîz ve hakîm olan Allah'a dayanmasından kaynaklanır. Yokluk ise, salt şerdir. Çünkü onun özü gereği Allah'a dayanması söz konusu değildir.[175]

Kelamcılar ise, iyi ve kötüyü daha çok husn ve kubh çerçevesinde ele almışlardır. Bu cümleden olarak, onlar açısından iyi, dünyada beğenilme konusu veya en azından yerilme ve ceza görmeyle ilgisi olmayan, ahirette de sevap konusu olan fiillerdir. Kötü ise, Allah'ın rızasına uygun olmayan ve dünyada yerilme, ahirette ise cezayı gerektiren fiillerdir.[176]

İyi ve kötünün ahlakî ve psişik tanımları da aynı şekilde karşıtlık prensibine göre tanımlanabilir. Şöyle ki, ahlakî anlamda maksada uygun olan iyi, olmayan ise kötüdür. Keza, içerisinde maslahat barındıran şey iyi, mefsedet barındıran ise kötüdür. Psişik anlamda ise, tabiata uygun olan iyi, olmayan ise kötüdür; yine selim tabiatın meylettiği iyi, nefret ettiği kötüdür. Bunların dışında kalan fiiller ise ne iyi ne de kötüdür.[177]

İyi ve kötü kavramlarına kısaca değindikten sonra hasene ve seyyienin lügatte ve Kur'ân'da kullanılmış olduğu anlamlara geçebiliriz. Hasene, kelime olarak, her bir güzel söz ve yararlı amel/iş anlamından başka nimet, bolluk, mutluluk ve ferahlık gibi manalara gelir.[178] Seyyie ise, temelde kötü ve yararsız her bir söz, hareket ve işi ifade etme yanında

---

[174] Bkz., Farabî, *et-Ta'likat*, Dairetu'l-Maarif, Haydarabâd 1346, s.11; İbn Sina, *eş-Şifa*, (thk., Ebû Kanvatî – Saîd Zeyd), ys., ts., s.416.

[175] Bkz.,Tahanevî, *Keşşâfu Istılahati'l Fünûn*, Beyrut ts., I, 417.

[176] Bkz., Taftazanî, Saduddin, *Şerhu'l-Akâid*, (Kestelli Şerhi'iyle birlikte), Salah Bilici Kit., İst., ts., s.119.

[177] Bkz., Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan yay., İstanbul 2001., s.18. İyi ve kötü kavramları için yapılmış olan tarifler için keza bkz., Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul ts., s.161, 187.

[178] Bkz., İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1996, III, 179.

darlık, kıtlık, musibet[179] ve 'ikâb/ceza[180] gibi anlamları da ihtiva eden bir kelimedir.

Kur'ân'da genellikle karşılıklı olarak yer alan bu iki kelimenin geniş bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Hasene, salih iş; bol rızık, rahatlık, genişlik; galibiyet ve ganimet; rahmet ve mağfiret anlamında; seyyie ise, kötü iş ve davranış; kıtlık, darlık ve sıkıntı; mağlubiyet ve ceza anlamında kullanılmıştır.[181]

Rağıb el-İsfehanî, (ö.503/1109) 'hasene' ve 'seyyie' kelimelerinin Kur'ân'daki kullanımlarını da dikkate alarak şöyle der: "Kur'ân'da 'hasene' ile insanın, gerek beden, gerekse hal ve nefsiyle/ruhuyla alâkalı olarak sevinmesine vesile olan her bir nimet kastedilir. Seyyie ile ise, bu durumun tersi söz konusu edilir;"[182] yani, insanın gerek ruhanî gerekse cismanî cephesiyle ilgili olarak üzülmesine sebep olan her bir kötülük/musibet söz konusu edilir.

Fahruddin er-Razî (ö.606/1209) ise, 'hasene' kelimesine daha geniş bir perspektiften bakarak şöyle bir yorumda bulunur: "Kendisinden istifade edilen her şey, hasenedir. Bu cümleden olarak, eğer kendisinden istifade edilen şey dünyaya ait bir şeyse bu 'saadet' anlamında bir iyilik ve güzelliktir; eğer o şeyden ahirette istifade ediliyorsa, o da 'taât' anlamında bir iyilik ve güzelliktir."[183] Razî'nin bu tarifinden hareketle, insan için ne dünyada ne de ukbâda yararı olmayan her bir şeyin de, seyyienin kapsamı içinde olduğunu söyleyebiliriz.

1. İyiliğin Allah'tan Kötülüğün Nefisten Olması

Kur'ân'da 'iyiliğin Allah'tan kötülüğün nefisten olduğunu' bildiren âyetin bir öncesinde 'iyilik ve kötülüğün her ikisinin de Allah'tan olduğu' vurgulanmaktadır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden âyet üzerinde sağlıklı bir değerlendirme yapabilmemiz için bu âyet üzerinde durmamız gerekmektedir.

---

179 Bkz., İbn Manzur, *a.g.e.*, VI, 417.
180 el-İsfahanî, Rağıb, *el-Müferedat*, Daru Kahraman, İstanbul 1986, s.170.
181 Bkz., En'am, 6/160; A'raf, 7/131; Tevbe, 9/49-51; Ra'd, 13/6.
182 el-İsfahanî, *el-Müferedat*, s.170. Keza bkz., İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (çev.: Selahattin Ayaz), Pınar yay. , İstanbul ts., s. 293.
183 er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995, V,195.

Kur'ân-ı Kerîm, bir kısım insanların hasene ve seyyie konusunda ileri sürdükleri iddialara yer verdikten sonra iyilik ve kötülüğün hepsinin Allah'tan olduğuna dikkat çekerek şöyle der:

"Nerede olursanız olun, tahkim edilmiş (muhkem ve yüksek) kalelerde bile bulunsanız, ölüm gelip size yetişir. Eğer onlara bir iyilik (hasene) dokunsa 'bu, Allah'tan'dır' derler. Başlarına bir kötülük (seyyie) gelince de 'bu, senin yüzündendir' derler. De ki, hepsi Allah'tandır. (Bu, böyle iken) onlara ne oluyor ki, bir sözü inceliğiyle (bir türlü) anlamağa yanaşmazlar." (Nisa, 4/78)

Bizim için burada âyetin muhataplarının tespiti büyük bir önem arzetmektedir. Öncesi dikkate alındığında bu âyetin, nüzûl süreci bağlamındaki ilk muhataplarının yahudî münafıklar olduğu görülür.[184]

---

[184] Bu âyetin evvelinde şöyle buyurulur:

"İman edenler Allah yolunda savaşırlar, küfredenler ise, tâğut yolunda savaşırlar.. Kendilerine, 'ellerinizi çekin ve dosdoğru namaz kılın ve zekat verin' denilen kimselere bakmaz mısın? Onlara savaş farz kılınınca, içlerinden bir grup hemen Allah'tan korkar gibi –hatta daha fazla bir korku ile– insanlardan korkmaya başladılar da 'ey Rabbimiz, savaşı bize niçin yazdın! Bizi yakın bir süreye kadar erteleseń (daha bir müddet savaşı farz kılmasan) olmaz mıydı?' dediler. De ki: Dünyanın faidesi pek azdır; ahiret ise, ittika edenler (ilahî prensiplere sarılıp korunanlar) için elbette daha hayırlıdır." Nisa, 4/76, 77. Bazı müfessirler âyetin sonundaki *".. Dünyanın faidesi pek azdır; ahiret ise, ittika edenler (ilahî prensiplere sarılıp korunanlar) için elbette daha hayırlıdır.."* şeklindeki ifadeden hareketle muhatapların Müslümanlar olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir ki, siyak ve sibak bütünlüğü dikkate alındığında muhatapların bir kısım Müslümanlar değil münafıklar olduğu anlaşılacaktır. Bize göre burada bu ifadelerle münafıkların şu hususu düşünmeleri istenmektedir: Sürekli ve kedersiz bir hayat olması cihetiyle, uhrevî hayat dünyevî hayattan çok daha üstündür, ancak bu hayırlı ve üstün akıbet sadece ittika edenler için söz konusudur; öyleyse siz şimdi ey ehl-i nifak, elinizi kalben hiç istemediğiniz o savaştan çekin ve namaz ve zekat gibi sizden öncelikli olarak istenen dinî vecibeleri gönüllü olarak ifa etmeğe çalışarak böyle bir hayırlı akıbete talip olmaya bakınız. Ve yine dikkat edildiğinde bu âyetlerde, mü'minlerin Allah yolunda, kafirlerin ise tâğût yolunda savaştıkları ifade edildikten sonra –esasen ölüm korkusuyla savaşı hiç istemedikleri halde görünürde arzulu olduklarını göstermeye çalışan– münafıkların tavırlarına yer verildiği görülecektir. Bundan ötürü de onlara denilmek istenen kanaatimizce şu olmaktadır: Hele siz önce size emredilen şu namazı ve zekatı hakkıyla ifa edin sonra savaştan söz edin. Nitekim Tevbe sûresinde Allah (celle celâluh) onların namazı gönülsüz, zekatı da istemeyerek ifa ettiklerini haber verir. (Bkz., Tevbe, 9/54.) Aslında " الم تر الي الذين /...Kimselere bir bakmaz mısın? Veya '...Gördün mü onları?" şeklinde tercüme edebileceğimiz ifade kalıbı Kur'ân'da hemen hemen hep ehl-i kitab ve münafıklar için kullanılmıştır. (Bkz., Al-i İmran, 3/23; Nisa, 4/44, 49, 51, 60; İbrahim, 14/27 ; Mücadele, 57/8, 14.)

Şimdi bu tespitten sonra bu ilk âyetteki 'hasene' ve 'seyyie' ile alâkalı olarak yapılan yorumlara geçebiliriz.

Kelam ve tefsir âlimlerinin çoğunluğuna göre bu âyette geçen hasene, bolluk, ucuzluk ve genişlik anlamında her bir ni'meti, seyyie ise, kıtlık ve sıkıntı anlamında her bir musibeti ifade etmektedir.[185]

Bir kısım âlim ise, âyetin siyak ve sibakını da dikkate alarak hasene/iyilik ve seyienin/kötülüğün bolluk-kıtlık anlamı yanında genişlik-sıkıntı ve zafer/yardım-mağlubiyet anlamındaki her bir nimet ve musibeti de ihtiva ettiğini belirtirler.[186] Söz konusu bu kişiler hasene ve seyyienin Kur'ân'da bu son anlamda da kullanıldığının delili olarak şu âyeti hatırlatırlar: *"Onlardan öylesi de var ki, 'izin ver, beni fitneye düşürme' der. Bilesiniz ki zaten onlar fitneye düşmüşlerdir. (Çıkardıkları bu fitnenin neticesi olarak) cehennem o kafirleri mutlaka kuşatacaktır. Eğer sana bir hasene (bir yardım ve ganimet) erişirse, bu onları fenalaştırır. Ancak başına bir seyyie (mağlubiyet) gelirse, ' iyi ki önceden tedbirimizi almışız' derler ve sevinç içinde geri dönerler. De ki: 'Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla isabet etmez, O bizim mevlamızdır.' .."*[187]

Bir üçüncü yaklaşım Razî'nin ileri sürdüğü görüştür ki, o hasene ve seyyienin genel anlamlarından hareketle bu âyetin, zikredilen anlamları yanında insanın taat ve masiyetlerini de kapsadığını belirtir.[188] Razî, sebebin hususi olmasının, lafzın umumiliğine zarar vermeyeceğini söyleyerek bu iki kelimenin genel bir anlamda kullanıldığını ileri sürer.[189]

---

[185] Bkz., el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Mektebetü Daru'l-Beyan, Beyrut 1981, s.140; el-Bakillanî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitabu't-Temhîd,* Müessetü Kütübi's-Sekafiyye, (thk.: İmadüddin Ahmed Haydar) Beyrut 1987, I,359; el-Behbeharî, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu'l- Akideti't-Tahaviyye*, (thk.: Muhammed Said el-Kahtanî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1391, s.411; ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah, *el-Keşşaf,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995., I, 527; Kadî Abdulcebar, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin,* Daru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut ts., s.102.

[186] Bkz., İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Kütüb ve Resail ve Feteva İbn Teymiyye fi'l-Akîde*, Mektebetü İbn Teymiyye, (thk.: Muhammed Kasım en-Necdî), Beyrut 1996, VIII, 110; et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-Beyan,* (thk.: Mustafa Müslim Muhammed), Daru'l-Fikr, Beyrut 1405,V,173; el-Kurtubî, Muhammed b. Muhammed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân*, (thk.: Ahmed Abdulalîm), Kahire 1372, V, 284.

[187] Tevbe, 9/49-51. Keza bkz., Al-i İmran, 3/120.

[188] Bkz., er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb,* V, 194.

[189] Bkz., er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, V, 194-195. İbn Kayyım el-Cevziyye Tabiinden Ebu'l-Ali-

Kanaatimizce bu âyetin bağlamı ve muhatapları dikkate alındığında birinci grup âlimlerin ortaya koyduğu yaklaşım daha makul görünmektedir. Zira Kur'ân, bu âyetin *"..(Bu, böyle iken) onlara ne oluyor ki, bir sözü inceliğiyle (bir türlü) anlamağa yanaşmazlar."* kısmıyla, haseneyi/iyiliği Allah'a, seyyieyi/kötülüğü ise bir kula/peygambere bağlamanın anlayış kıtlığından kaynaklanan mantıksız bir düşünce olduğuna; "*De ki: Hepsi Allah katındandır*" kısmıyla da, insana gelen her bir nimet ve musibet konusunda Allah'ın insanlığı kuşatan kanunlarına dikkat çekmiştir.

Şimdi çalışmamızın konusunu teşkil eden âyet-i kerimenin değerlendirilmesine geçebiliriz.

Nisa sûresinin 78. âyetinde söz konusu edilen hasene ve seyyie kelimeleri, müteakip âyette (79. âyette) مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللهِ شَهِيدًا *"Sana gelen her bir iyilik Allah'tandır. Başına gelen her bir kötülük ise nefsindendir. Biz seni insanlara resûl gönderdik; bunun şahidi olarak da Allah yeter."* (Nisa, 4/79) şeklinde yeniden ele alınmaktadır.

Genelde müfessirlerimiz bu âyette yer alan hasene ve seyyie kelimelerinin maddî anlamda (nimet ve musibet manasında) kullanılmış olduğunu söylerler.[190] Fahruddin Razî ise, âyeti daha geniş bir perspektiften ele alır ve burada geçen ilgili kelimelerin taat ve günahı da içine alacak bir anlam alanına sahip olduğunu belirtir.[191] Bu çerçevede, el-Akîdetü't-Tahâviyye şârihi İbn Ebi'l-İzz de âyette yer alan hasene ve seyyie'nin öncelikli olarak afakî/maddî bir anlamda kullanıldığını, ancak bu iki kelimeyle diğer anlamların da takdir olunduğunu ifade eder.[192] Kur'ân'ın bir âyetiyle pek çok manayı muhtevi üslubu dikkate alındığında bu son görüş bize daha makul gelmektedir.

Bu âyet-i kerimenin bir öncesinde (78. âyette) "De ki: Hepsi Allah'tan'dır" şeklinde genel bir hitap vardır. İşte bu âyetle verilmek istenen

---

ye'nin de bu görüşü benimsediğini nakleder. (Bkz.,İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebubekr, *Şifau'l-Alîl,* thk.: Muhammed Bedruddin, Daru'l-Fikr, Beyrut 1397, s.160.)

190 Örnek olarak bkz., el-Beydavî, *Tefsiru'l-Beydavî,* II, 220; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkamu'l-Kur'ân,* V,285; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim,* I,529; et-Taberî, *Camiu'l-Beyan,* V,171.

191 er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb,* V,192.

192 İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye,* el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 365.

umumî mesajın yanlış anlaşılmasını ve keyfi yorumlara çekilebilme ihtimalini önleyici özel bir açıklama olarak Nisa sûresinin bu âyeti (79. âyeti) gelmiştir. Şöyle ki insan nefsinde, bir taraftan iyilik ve güzelliklere sahip çıkıp onlarla övünme, iftihar etme, hatta daha da ötesinde gururlanıp kendinden geçme duygusu, diğer taraftan da kötülüklere sahip çıkmama hissi hakimdir. İşte bu noktada yüce Allah, Peygamberine "Sana gelen her bir iyilik Allah'tandır. Başına gelen her bir kötülük ise nefsindendir. Biz seni insanlara resûl gönderdik; bunun şahidi olarak da Allah yeter." buyurarak böyle bir tavrın yanlışlığının bilinmesini ve bildirilmesini istemektedir.

Bu kısa girişten sonra bu âyetteki hasene ve seyyie kelimelerinin her iki açıdan değerlendirilmesine geçebiliriz.

Bu âyetin yorumuna başlamadan önce de bu âyetle alâkalı olarak düşündüğümüz çerçeveyi arz etmekte fayda mülahaza ediyoruz: A. Hasenenin/iyiliğin Allah'tan olması: 1. Nimet anlamındaki maddî/afakî iyiliğin Allah'tan olması, 2. Hayır ve taât anlamındaki manevî/enfüsî iyiliğin Allah'tan olması. B. Seyyienin/kötülüğün nefisten olması: 1. Ceza anlamındaki seyyienin/kötülüğün nefisten olması, 2. Kötü amel ve günah anlamındaki seyyienin nefisten olması. C. İnsanın fiilleri bağlamında, iyilik ve kötülüklerin Allah tarafından yaratılması.

a) Hasenenin/İyiliğin Allah'tan Olması

Kur'ân'ın bize verdiği önemli derslerden biri de, insana, maddî-manevî her ne güzellik/iyilik isabet ederse, onun –doğrudan veya dolaylı olarak– Allah'tan olduğudur.

Burada مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ gibi bir ifade kalıbındaki 'hasene' kelimesinin, hayır ve taat bağlamındaki ikinci bir anlamın düşünülmesine müsaade etmeyeceği ileri sürülebilir. Buna cevaben birkaç hususu hatırlatmada yarar mülahaza ediyoruz:

i. Arap dilinde اَصَابَنِي تَوْفِيقٌ مِنَ اللهِ وَ عَونٌ مِنَ اللهِ "Bana Allah'tan bir tevfik ve yardım isabet etti" denilebilmektedir ki, bununla, taât cinsinden olan amellerde Allah'ın kulunu muvaffak kılması ve yardımda bulunması kastedilir. [193]

---

[193] er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, V, 195. Bu âyette geçen 'hasene'nin anlam çerçevesiyle ilgili olarak

ii. Gerek Nahl sûresinin "Nimet olarak size ulaşan ne varsa hepsi Allah'tandır.." (Nahl, 16/53) âyetinde geçen 'nimet' kelimesinin, gerekse bu âyette geçen 'hasene' kelimesinin, rızık anlamında olduğu gibi insanların amelî planda sergilemiş oldukları iyilikleriyle de ilgili her bir nimeti ifade sadedinde kulanılmış olduğunu düşünmemize bir mani olmayacağı kanaatindeyiz. Zira İbn Kayyım el-Cevziyyenin de ifade ettiği gibi 'Allah'ın kulunu bir hayır ve iyiliğe muvaffak kılması onun hakkında bir iyiliktir.'[194]

iii. Bu âyetin gerek muhatapları gerekse bağlamı yönüyle ikinci âyetten farklılık arzeden bir boyutu vardır. Birinci âyette zikredilen hasene kelimesinin ikinci âyetteki hasene kelimesiyle aynı anlam derinliğinde kullanıldığı ileri sürülemez, zira, birinci âyetin muhataplarının münafıklar olması hasebiyle onlar için seyyienin her iki kısmı söz konusu olsa da hasenenin/iyiliğin yalnızca maddi boyutu söz konusu olabilir, dolayısıyla, muhatapları bakımından bu âyetteki 'hasene' lafzının 'hayır ve taât' anlamında da kullanıldığı söylenemez. Ancak birinci dereceden muhatabı Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) olan bu ikinci âyetteki 'hasene' kelimesi için durum böyle değildir. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın kendisini maddi-manevî her türlü ihsanına mazhar kıldığı bir insandır. Bu itibarla bu lafzın muhtevasını yalnızca 'maddi nimet' anlamıyla sınırlı olarak değerlendiremeyiz.

Kısa bir değerlendirmeden sonra yüce Yaratıcının kullarını mazhar kıldığı afakî ve enfüsî iyilikleri şimdi her iki boyutuyla ayrı ayrı ele alabiliriz.

---

bazı müfessirlerce yapılan diğer bir itiraz ise 'müşterek bir lafzın aynı anda iki anlama gelmesinin caiz olmayacağı' ön kabulünden hareketle, hasene kelimesinin burada maddî nimet anlamının dışında kullanılmış olduğunu iddia etmenin doğru olmayacağı şeklindedir. Kur'ân açısından bu durumun her zaman böyle olduğunu söyleyemeyiz. Zira Kur'ân'da bir âyette bazen müşterek bir lafız iki anlamı içine alacak şekilde kullanılır. Mesela, Al-i İmran Sûresinin 26. âyeti bunun açık bir örneğini oluşturur: *"De ki: Ey Allahım, mülkün sahibi Sensin. Sen mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de çeker alırsın. Dilediğini azîz eder, dilediğini de zelîl kılarsın. Hayır Senin elindedir.."* Bu âyette altı çizili ifadelerin birincisinde maddî nimet, ikincisinde ise manevî nimet söz konusu edildiği halde, âyetin sonunda her iki nimet de 'hayır' kelimesiyle ifade edilmiştir. Bu durum hasene mefhumu için de aynen geçerlidir.

[194] Bkz., İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifau'l-Alîl*, s. 160.

1) Maddî Nimet Anlamındaki İyiliğin Allah'tan Olması

İnsanoğlunun yararlandığı bu türden her bir nimet Allah tarafından onun istifadesine sunulmuş birer rızıktan başka bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerîm, insan da dahil olmak üzere bütün varlıklara muhtaç olduğu rızkı verenin Allah olduğu gerçeğini bir âyetinde şöyle açıklar: *"Yeryüzünde yürüyen (ve) kendi rızkını taşıyamayan (yüklenemeyen) nice canlının ve sizin rızkınızı Allah vermektedir."* (Ankebut, 29/60)[195]

Bütün canlı varlıkların harika bir sûrette rızıklandırılması ancak o yüce Kudret'e mahsustur. O'nun dışında hiçbir gücün, değil tüm canlıların, en küçük bir canlının dahi rızkını yaratması mümkün değildir. Çünkü en küçük bir canlı varlığa rızık icad etmek, güneşe, havaya, suya, toprağa, buluta kısaca bütün bir kainata hakim olmayı gerektirir. Şurası bugün çok iyi bilinmektedir ki, en küçük bir şeyin var edilebilmesi bile kainatla alâkadardır. Sözgelimi bir çiçeği icad edebilmek için tohuma, toprağa, havaya, suya, bulutlara ve güneşe güç yetirmek ve onlara emir dinletebilmek gerekir. Bu ise, ancak her şeye sözü geçen ve her şeye gücü yeten yüce Yaratıcı'ya has bir durumdur:

"Ey insanlar, Allah'ın size olan nimet(ler)ini hatırlayın; göklerden ve yerden sizi rızıklandıran Allah'tan başka bir yaratıcı mı var? (Böyle iken) nasıl oluyor da (O'na yönelmek yerine, inkara) götürülüyorsunuz/ çevriliyorsunuz?" (Fâtır, 35/3)

"Eğer O size verdiği rızkı kesecek olsa, kimdir sizi rızıklandıracak.." (Mülk, 67/21)

İnsanın gösterdiği çaba ve gayret sadece, sonucun Allah tarafından yaratılması için hazırlanmış şartlardır. Rızık gerçeği –Kur'ân'da da açıkça vurgulandığı üzere– doğrudan doğruya Rezzak olan Cenab-ı Hakkın yaratmasına bağlı bulunmaktadır.

Burada, 'tohumu toprağa insan ekmiştir, o biçmiştir, o öğütmüştür, o pişirmiştir' denilebilir. Ancak, farkında olmadan her gün yediğimiz bir lokma ekmekteki rolümüzün ilahî inayet karşısında ne kadar olduğunun iyi düşünülmesi lazımdır. Zira bilinmelidir ki, o lokmanın ana kaynağı

[195] Keza bkz., Hud, 11/6.

olan toprağı var eden ve onu ekime müsait hale getiren Allah'tan başkası değildir. Toprağa atılan buğday tanesinin toprak altındaki gelişim sürecini hazırlayan; ona çimlenme, başak verme yolunda nem, hava, bulut, ısı ve ışıktan yararlanma imkanı veren yine O'dur. Sonra toprağı işleme ve ürün alma için gerekli olan aklı, düşünceyi, kas ve kemikleri bize veren yine O'dur. Ve yine bir lokmayı ağza götürüp onun vücut için yarayışlı hale gelebilmesi için gerekli olan uzuvları var eden ve mideden pankreasa uzanan çizgide vücut mekanizmasını harekete geçiren O'ndan başkası değildir. Görülüyor ki, insan, ihtiyarî fiilleri içinde cereyan eden icraatlarında bile sürekli olarak Allah'ın iyiliklerine mazhar olan bir varlık olmaktadır. Bu gerçek bize Hz. İbrahim'in (aleyhisselâm) dilinden şöyle duyurulur: *"Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur. Beni yediren ve içiren de O'dur. (Ve) hastalandığım zaman bana şifa veren de (yine) O'dur."* (Şuâra, 26/78-80)

2) Hayır ve Taât Anlamındaki İyiliğin Allah'tan Olması

Her bir maddî hasene doğrudan Allah'tan olduğu gibi hayır ve taât anlamında enfüsî/manevî her bir hasene de temelde yine Allah'tan olmaktadır. Şöyle ki, her bir güzel amel ve davranışı, elçileri vasıtasıyla insanlara bildirip öğretmek suretiyle, kullarına bunları sergileme imkan ve fırsatını tanıyan Allah'tır. Ve yine insanların onları yapmasını emreden/isteyen de O'dur. İnsan için bu durumda söz konusu olan sadece kendisine yolu gösterilen ve kendisi için teşvik edilen iyiliklere iradesiyle yönelip işlemektir.

Burada –âyetin ifadesinden hareketle– iyiliklerin gerçek anlamda kimden bilinmesi gerektiği hususunu izah etmeye çalışırken, asla insan iradesinin rolünü küçümseyici bir tavır içinde olmadığımızı ve olamayacağımızı belirtmek isteriz. Zira insan iradesi, iyiliğin meydana gelmesi konusunda yaratıcı bir özelliğe sahip olmasa da, Allah'ın, yaratmasını onun üzerine bina etmesi sebebiyle kendi çapından kat kat fazla önem arzetmektedir. Bir diğer ifadeyle, Allah'ın yaratması bizdeki bu iradeye bağlı kılındığı içindir ki, irade, apayrı bir değer ve kıymet kazanmaktadır.

Vurgulamaya çalıştığımız husus şudur: İnsanın, hayır ve iyiliğin

meydana gelmesi hususunda Allah'a nispetle hissesi sınırlıdır.[196] Çünkü insan yapmak istediği hayır ve iyiliği Allah'ın vermiş olduğu sermaye (yetenek)[197] ve güçle[198] yapmış olmaktadır. Böyle olunca da kendisine ait olmayan bir sermaye ile iyilik yapan birinin iyiliğe gerçek anlamda sahip çıkması doğru olmaz. Sözgelimi, bir infakda (yardımda) bulunmayı iradesiyle dileyen bir insan bu iyilik ve hayrını ancak Allah tarafından yaratılmış olan nimetlerle yapabilmektedir. Zira insanın görünürde sahibi olduğunu zannettiği nimetlerin hepsinin gerçek sahibi Allah'tır. Onların elde edilmesi için güneşi, toprağı, suyu, tohumu ve havayı bir nizam ve bütünlük içinde işleten Allah'tan başkası değildir. Ayrıca iyilik arzusunu insanın kalbine koyan ve yardım edeceği insanı buna muhtaç kılan ve yapılan bu iyiliği kabul ederek sevap verecek olan da[199] yine Allah'tır. Böyle olunca, herhangi bir yardımda bulunan bir insanın bu

---

[196] Ancak insanın hissesinin sınırlı olması, onun işlemiş olduğu hayırların değerinin ve de alacağı mükafatların da o nispette sınırlı olacağı anlamına gelmemektedir. Zira, Allah, insana, sınırlı/cüz'î iradesini hakkıyla kullandığı takdirde hesapsız mükafatta bulunacağını bildirmektedir.

[197] Bu sermaye, Allah'ın (celle celâluh) kullarına lutfetmiş olduğu göz, kulak, el, ayak gibi zahirî uzuvlar ve akıl, hafıza ve irade gibi manevî istidatlardır. İnsan kendisine verilmiş olan bu sermayeyi, yanlış kullanmadığı veya atıl bırakmadığı takdirde, onunla her bir iyilik ve güzelliğe mazhar olur. Nasıl ki insan, kapatmadığı (açık tuttuğu) gözüyle, varlığı görmesine vesile olan –Allah'ın yaratmış olduğu– ışığa mazhar oluyorsa, açık tuttuğu kalb gözüyle de –Allah'ın öğrettiği– manevi güzelliklere mazhar olur. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, insan, hayrı bizatihi var eden değildir, o, yalnızca mevcut olan hayra iradesiyle talip olan, alıp kabul eden bir pozisyondadır.

[198] İnsanın fiillerinin, Allah tarafından gerçekleştirilmiş olduğu, –Mûtezile âlimleri kabul etmese de– Ehl-i sünnet âlimlerinin önemle üzerinde durduğu bir husustur. Mutezilî düşünce bunu insan hürriyetiyle telif edemediği için kabullenememiştir. Ne var ki böyle bir kabulde, insan hürriyetini ortadan kaldıran bir durum asla söz konusu değildir. Çünkü –fiili yaratan Allah olsa da– hür iradesiyle fiilin rengini belirleyen kulun bizatihi kendisidir. Esasen, fiillerimizi gerçekleştirmeyi istediğimiz anda, muhtaç olduğumuz gücün bize Allah tarafından verilmiş olması, bizlere apayrı bir duygu ve güven aşılamaktadır. Bu, aklımızla düşünüp irademizle pratiğe dökülmesini istediğimiz bir işi, kendi sınırlı varlığımıza değil de, her şeye gücü yeten yüce Yaratıcının sınırsız gücüne havale etmek demek olduğundan, insana endişe yerine güven telkin eder. Bizim açımızdan bu, öylesine müjde ve huzur dolu bir düşüncedir ki, bizi yaratan rabbimiz, bizi fillerimizle baş başa bırakmamakla, kudret ve ilmiyle her zaman bizim yanımızda olduğunu göstermiş olmaktadır. Bir mü'min için bundan daha sevindirici ne olabilir?

[199] Nitekim İbnu'l-Vezîr (ö. 840 h.) bu âyetteki hasene kelimesinin Allah'ın kuluna vermiş olduğu sevap anlamına geldiğini belirtir. (Bkz., İbnu'l-Vezîr, Ebû Abdillah el-Kasımî, *İsâru'l-Hakk Ala'l-Halk*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s.301.)

iyilikteki hissesi irade planında yalnızca onu isteme ve ona yönelmeden ibaret olmaktadır.

Birçok insan, yüce Yaratıcının kendisine vermiş olduğu yetenek ve imkanla yapmış olduğu iyiliklerin temelde kimden bilinmesi gerektiği gerçeğini anlayamadığı için veya anlamak istemediği için iyiliklerin tamamıyla kendisinden kaynaklandığını düşünerek gurura, şımarıklığa kapılır.[200]

Elmalılı M. Hamdi Yazır, tefsirinde ilgili âyetin yorumunda şöyle der: "Mutlaka şunu iyi düşünmek lazım gelir ki, Kur'ân'da, hem 'Hepsi Allah'tandır' hem de 'Sana gelen her bir kötülük nefsindendir.' şeklinde zikredilmesi, Allah ile insan arasında önemli bir alâkanın varlığına delalet eder ki, bu da '*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*' (Bakara, 2/30) âyetinde anlatılan 'niyabet' (naiblik/vekillik) ve '*Gerçekten Biz, emaneti göklere, arza ve dağlara arz ettik. Onu taşımaktan çekindiler ve korktular. Onu insan yüklendi. (Ancak bir çoğu itibariyle) o da, (yüklendiği bu emanet hususunda) çok zalim, çok cahil bulunmaktadır.*' (Ahzab, 33/72) âyetinin yüce açıklamasında arzedilen 'emanet'[201] meseleleridir. Kişi her ne zaman hareket ve

[200] *Pek çok insanın içine düştüğü bu yanlış mülahazaları izale bağlamında Kur'ân başka bir âyetinde şöyle der:* "Ne yerde ne de nefislerinizde (gerek üzülmenize gerekse sevinmenize sebep olmak üzere) başınıza gelen hiçbir şey yoktur ki, Biz onu yaratmazdan önce bir kitapta bulunmuş olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır. Bu, kaybetiğinize üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdikleriyle de şımarmayasınız diyedir; Allah çok övünenleri sevmez." *(Hadid, 57/22-23.) Parantez içindeki açıklamayı, âyetin sonundaki ifadeleri dikkate alarak verdik. Bu âyet, Allah'ın temelde bizim için hazırlamış olduğu hayırları iradelerimizle yönelip alırken, onların kendimizden kaynaklandığını düşünerek asla gurura kapılmamamızı vurgulamaktadır.*

[201] Müfessirlerin kâhir ekseriyeti, bu âyette geçen 'emanet' lafzının, insanın 'sorumluluğunu veya halifeliğini' ifade ettiği görüşündedirler. Yazır, tefsirinde bu tevcihe de yer verir, ancak bunun 'inançlık huyu' şeklinde anlaşılmasının daha muvafık olduğunu söyler. Müellif *'Makaleler'* isimli eserinde ise, 'emanet'in insana emaneten verilmiş olan 'akıl, ihtiyar ve şuur' gibi kuvveler olduğunu belirterek şöyle der: İnsanın bu aklî ve iradî kuvvelere mazhar kılınması, onun bu âlemde doğru ve güzel amel sergileyebilmesi ve O'nun (celle celâluh) adına birçok tasarrufa namzed olabilmesi içindir. Daha öz bir ifadeyle, onun bu duygularla donatılması hilafete layık olabilmesi ve gereğini yerine getirebilmesi içindir. (Yazır, *Makaleler*, Kitabevi yay., İstanbul 1997, I, 51.) İnsanın benliğini oluşturan bütün bu duyguların ona Yaratıcısı tarafından emaneten verilmiş olduğu, inkarı mümkün olmayan bir gerçektir. Zira insanın, yaratılıştan alıp getirdiği bu duyguların oluşumunda herhangi bir dahli söz konusu değildir. Bu itibarla, insanın, benliğini oluşturan bu duyguların sahibini tanıyamayıp her şeyi kendinden bilmesi yeryüzünde üstü örtülemeyecek en büyük cehalettir. Ve böylesi bir cehaletin doğurduğu inkarcı bir tipin,

planlarını kendi hesabına yapmağa kalkışırsa naipliğini ve taşımış olduğu emaneti su-i istimal etmiş ve kötülüğün kaynağı olmuş olur. Ve her ne zaman iradesini emanetin hakkının verilmesi ve naiblik görevinin yürütülmesi açısından harcar/kullanır, kendini Allah'ın iradesine teslim ederse o zaman da Allah'ın iyiliklerine mazhar olmuş olur."[202]

Özetle ifade etmek gerekirse, yüce Yaratıcı'nın verdiği akıl ve irade gibi manevî istidatlarla; göz, kulak, el, ayak gibi zahirî uzuvlarla ve O'nun emriyle hayır işleyen bir insan da, o hayra sahip çıkamaz, hakiki anlamda 'ben yaptım' diyemez. Çünkü onu, o işi yapabilecek şekilde yaratan ve o hayrı işlemesi için emir, imkan ve güç veren Cenab-ı Allah'tır.

2. Seyyienin/Kötülüğün Nefisten Olması

Seyyie lafzı Kur'ân'da hem insanın kötü ameline karşı verilen bir 'ceza' ve 'musibet' anlamında[203] hem de 'cezayı gerektiren kötü amel' karşılığında[204] kullanılmıştır. Biz bu âyette 'seyyienin' her iki anlamının da kastedildiği kanaatindeyiz.[205]

Seyyie kelimesinin 'ceza' veya 'musibet' anlamından hareketle, "..Sana gelen her bir kötülük ise, nefsindendir" âyeti, 'Sana gelen her bir seyyie/ceza senin kendi kusur veya hatan yüzündendir.' şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu lafzın 'kötü amel' anlamından hareketle bu âyetin manasının, 'musab olduğun (maruz kaldığın) her bir seyyie/kötü iş senin nefsindendir, yani, nefsinin seni onа sürüklemesindendir' şeklinde yorumlanabilmesi de gayet mümkündür.

Bu yaklaşımımız için şöyle bir itiraz gelebilir: Kur'ân'da insanın işlemiş olduğu fiiller için 'بما كسبتم, بما فعلتم' gibi kalıplar kullanılmaktadır,

---

yaşadığı zaman diliminde arzu ve isteklerine ters gelen, keyfini bozan her şeye ve herkese karşı zulmün her çeşidini mübah görüp onunla karşılık vermesi kaçınılmazdır.

202 Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1399.

203 Bkz., Al-i İmran, 3/120; A'raf, 7/131; Ra'd, 13/6; Neml, 27/46; Rum, 30/36.

204 Bkz., Bakara, 2/81; nisa, 4/85; En'am, 6/160; Yunus, 10/27; Ra'd, 13/22; Mu'minûn, 23/96; Neml, 27/90; Kasas, 28/54; Ğafir, 40/40; Fussilet, 41/34.

205 Bu görüşü paylaşan âlimler için bkz., el-Behbeharî, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, (thk.: Muhammed Said el-Kahtanî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1391, s.114; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alîl*, I,160; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1397, 1398.

dolayısıyla bu âyette 'sana (Allah'tan) gelen' anlamındaki ما اصابك gibi bir ifade kalıbının arkasından gelen 'seyyie' kelimesinin, 'kötü amel' manasında kullanılabileceğini düşünmek doğru olmaz.

Bu, izahı güç bir husus değildir. Şöyle ki, işlenen her bir kötü amel, insanın istek ve ısrarının karşılığı olarak –Ehl-i Sünnet âlimlerinin de vurguladığı üzere[206]– Allah tarafından gerçekleştirilmiş olması bakımından, O'ndan gelmiş olmaktadır, ancak, sebep ve menşeinin nefis olması hasebiyle kötülük, insana ait olmakta ve ona nispet edilmektedir.

Seyyienin/kötülüğün her iki türünün de insan nefsiyle ilişkili olarak meydana geldiğine dikkat çeken bu âyetin ifade ettiği gerçeği şimdi sırasıyla ele alacağız:

a) Cezâ Anlamındaki Kötülüğün Nefisten Olması

Bu başlık altında insanın işlemiş olduğu suç ve günahlar yüzünden maruz kaldığı seyyie/ceza üzerinde duracağız.

Kur'ân sıklıkla 'kendi yaptıkları yüzünden' ve 'kendi kazandıklarıyla'[207] ifadelerini kullanarak gelen musibetlerin, insanın yanlış ve kusurlarında aranması gerektiğini bildirir. Yüce Allah bu hususu bir âyetinde şöyle beyan eder:

"Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah (günahlarınızın) bir çoğunu affeder (de onlardan ötürü bir musibet vermez.)" (Şurâ, 42/30)

Bu âyete göre, insanın başına gelen her bir musibetin onun işlediği bir günaha ceza olarak geldiği anlaşılmaktadır. Şu halde insanın, başına gelen ceza cinsinden her bir musibeti kendinden bilmesi gereğinin Kur'ân'ın bir emri olduğunu söyleyebiliriz. Aksi bir düşünce insanı, daima dışarıda bir suçlu aramaya sevkedecektir. Bunun içindir ki, Kur'ân bize bir ölçü vermektedir: Suçlu başkası değil, kendi nefsinizdir.

---

[206] Bilindiği üzere, Ehl-i sünnet anlayışında, iyi olsun kötü olsun, her bir fiilin gerçekleşebilmesi, Allah'ın yaratmasıyla izah edilir. Mesela bkz.,el-Eşarî, *el-İbane*, s.133; el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s.229;

[207] Bkz., Nisa, 4/62; Maide, 5/49; En'am, 6/129; A'raf, 7/96; Tevbe, 9/95; Nahl, 16/34; Kasas, 28/47;Rum, 30/36; Mu'min, 40/17.

Ancak burada şu hususu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Acaba insanın başına gelen her bir sıkıntı ve musibet mutlaka onun işlemiş olduğu bir suç veya bir kusur ve ihmal sebebiyle midir? Buna, Kur'ân'ın diğer âyetlerini de dikkate aldığımızda 'evet' diyebilmemiz isabetli gözükmemektedir. Zira Kur'ân'da insanların bağlılıklarını ve sabırlarını ölçmek ve ibret almalarını sağlama için de birçok sıkıntı ve musibetle denendikleri bildirilmektedir. Örnek olarak şu iki âyeti verebiliriz:

"(Ey inananlar), yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Sıkıntı ve musibet onlara öylesine dokunmuş ve öylesine sarsılmışlardı ki, nihayet Peygamber ve beraberindeki mü'minler 'Allah'ın yardımı ne zaman' diyecek hale gelmişlerdi.." (Bakara, 2/214)[208]

"Biz mutlaka sizi, biraz korku ile, biraz açlık ile, yahut mala, cana veya ürünlere gelecek noksanlıkla deneriz. (Ey Nebi), sen sabredenleri müjdele. Onlar ki başlarına bir musibet geldiğinde 'Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz'. derler." (Bakara, 2/155-156)

Görüldüğü gibi insanın başına gelen musibetlerin bir kısmı işlemiş oldukları suç ve günahlarının cezası olarak bir kısmı da onların bağlılıklarını ölçmeye yönelik olarak gelmektedir.[209] Bu ikinci kısımda onların sabır ve teslimiyet duygularının geliştirilmesi ve buna bağlı olarak Allah nezdindeki mevkilerinin yükselmesi söz konusudur.

Bu cümleden olarak burada, '*başınıza gelen her bir musibet nefsinizdendir*' âyetini, '*denenmenize/test edilmenize yönelik olanı hariç, günah ve kusurlarınızın arkasından ceza olarak gelen her bir musibet sizin kendi yüzünüzdendir*' şeklinde yorumlamamızın daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur: İnsan işlemiş olduğu her bir günahından ötürü bu dünyada mutlaka cezalandırılmamaktadır. Eğer o her bir yanlış düşünce ve hareketinden dolayı cezalandırılacak olsaydı, gözünü musibetten açamayan bir varlık olurdu. Nitekim

---

[208] Keza bkz., Al-i İmran, 3/142; Tevbe, 9/16; Mü'minun, 23/115; Ankebût, 29/2.

[209] Şüphesiz ki bu ölçme, her şeyi bilen Allah'ın, sonucun nasıl olacağını görüp bilmesi için değildir. Bu, insanlara kendilerini, kendi gözleriyle seyrettirmek/ölçtürtmek içindir.

rahmeti gazabının önünde bulunan yüce Allah, günahların çoğunu affedip bağışladığını bildirmektedir:

"Eğer Allah yaptıkları yüzünden insanları (hemen) cezalandırsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı yaratık bırakmazdı. Fakat Allah, onları belirtilmiş bir süreye kadar erteliyor. Vakitleri gelince (gereğini yapar). Şüphesiz ki Allah kullarını (bihakkın) görendir." (Fatır, 35/45)

İnsanın musibete maruz kalmasına sebep olan hususları Kur'ân açısından üç grupta mütalaa etmek mümkündür: i. Nimetlere nankörlük etmek, ii. İnsanlara zulmetmek, iii. İlahî kurallara uymamak.

i. Lutfedilen nimetlere nankörlükle karşılık veren bir beldenin akıbeti bir âyette şöyle resmedilir: *"Allah (ibret için size) bir beldenin durumunu misal verir: O belde güvenli/huzurlu idi; ona rızkı her yerden bol bol gelirdi. Sonra onlar Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah da onlara yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı."* (Nahl, 16/112)

ii. Zulmün –uhrevî bir cezanın sebebi olduğu gibi– dünyevî bir musibetin de sebebi olduğunu ise Kur'ân, Hz. Musa'nın ümmetinin şahsında *"..Onları zulümleri sebebiyle yıldırım çarptı.."* (Nisa, 4/153) âyetiyle dile getirir.

iii. Kur'ân'da insanın musibete maruz kalmasına sebep olarak gösterilen diğer bir husus da, ilahî kuralların dikkate alınmamasıdır. Bu ilahî kurallar gerek teşriî anlamda, gerekse tekvinî anlamda olsun uyulmaması durumunda uhrevî cezayı gerektirdiği gibi dünyevî bir cezayı (musibeti) de netice verir. Mesela, Kur'ân iffetle yaşama kuralını çiğneyip fuhşun yayılmasını isteyenlerin her iki musibete de maruz kalacaklarını bildirir: *"İnananlar içinde fuhşun yayılmasını arzu edenler için dünyada da ahirette de acı bir azap vardır. Allah bilir siz bilmezsiniz."* (Nur, 24/19)[210]

İnsanın başına gelen musibetler ilahî veya nebevî emirlere sarılmadaki ihmal ve kusura bir ceza olarak da gelir. Uhud'da –Hz. Peygamber'in

---

[210] Bu bağlamda, peygamberlerinin koyduğu ölçü ve kuralları hiçe sayarak hevâlarına göre bir hayat sürdürenlerin daha dünyada iken birçok cezaya/musibete maruz bırakıldıklarını da hatırlatabiliriz.

(sallallahu aleyhi ve sellem) talimatlarını göz ardı ederek– zamansız bir biçimde mevzilerini terkedenlerin durumunu buna örnek verebiliriz: *"(Bedir'de) iki mislini (düşmanlarınızın) başlarına getirdiğiniz bir musibet (Uhud'da) kendi başınıza geldiği için mi 'Nerden bu musibet başımıza geldi?' dediniz. De ki, (başınıza gelen) o (musibet) kendi kusurunuzdandır."* (Al-i İmran, 3/165)

Tekvinî emirlere uymamanın insanı yüz yüze getirdiği musibet ise, Kur'ân'da açıkça bildirilmese de, bu esasında her bir insanın bizzat tecrübe ettiği bir vakıadır. Nasıl ki, dinin prensiplerini dikkate almama, özellikle, uhrevî cezanın sebebi olmaktadır, bunun gibi, Allah'ın, hayatın işleyişi ile ilgili vaz' ettiği kanunlara (adetullaha) uymamak da o türden dünyevî bir cezaya/mahrumiyete sebep olur.

Bu noktayı bir örnek yardımıyla ele alalım: Kendisinden mahsul almayı hedeflediğimiz ekili bir tarla düşünelim. Bu tarlanın baş ucunda sulama işi için bir depo veya su kaynağına bağlı hazır bir musluk bulunsun ve bizim görevimiz de o musluğu açmak olsun. Biz musluğu mevsiminde açmakla neticenin hasıl olması için sadece fiili bir talepte bulunmuş oluruz. Gerisi tümüyle ilahî irade ve kudrete kalmıştır. O, yaratmayı dilemezse bir şey meydana gelmez. Zira toprak su, hava gibi sebeplerin hiçbirinde kendi başlarına sonucu garanti edecek –bilgi, irade ve güç gibi– fizikötesi bir özellik yoktur.[211] Ancak, insan, işin başında kendisinden istenen bir şartı veya şartları (şurût-i âdiye) yerine getirmemekle, 'Allah'ın, o eseri yaratmamasını' istemiş olur ki buradaki olumsuz/kötü neticenin sahibi bizzat insanın kendisidir.

b) Günah Anlamındaki Kötülüğün Nefisten Olması

İnsan nefsi, hem iyiliklere hem de kötülüklere meyilli birbirine zıt iki duygu yumağından müteşekkil bir yapıda yaratılmıştır. Kur'ân'da *"Ona hem fücuru (kötülük duygusunun tohumlarını) hem de takvayı (bunlardan korunma istidadını) ilham edene yemin olsun ki, onu te-*

---

[211] Bu konuda detaylı bilgi için bkz., Öztürk, Yener, *Kur'ân Perspektifinde Kozalite Problemi*, İlahiyat yay., Ankara 2004, s. 65-111.

mizleyen iflah olmuş, kirletip örten ise, ziyana uğramıştır"[212] beyanıyla insan fıtratının birbirine zıt bu iki eğilimine işaret edilir.[213]

Akıl ve irade gibi insan nefsinin hakikatını oluşturan birinci boyutu, temelde Yaratıcı tarafından iyiliğe programlanmıştır. Ancak nefsin öfke, haset, kin ve şehvet gibi hislerden müteşekkil ikinci boyutu insanı sürekli olarak kötülük yapmağa iter. İşte bu hislerin baskısına maruz kalan bir akıl ve iradenin artık hayır ve iyiliğe taraftar olması söz konusu değildir. Nitekim Kur'ân'da *"Şüphesiz ki nefs kötülüğü (aşırı bir şekilde) ister."* (Yusuf, 12/53) âyetiyle insan nefsinin bu pozisyonuna dikkat çekilir.

Kulun, –kendisini fücura çeken hisleri itibariyle bilerek veya bilmeyerek– insanî çizgiden aşağı düşmesi her an muhtemel olması yönüyle, onun düşmemek için, aklını besleyecek ve iradesini güçlendirecek iman eksenli bir düşünceye ve bu düşüncenin sağlıklı temrinatları diyebileceğimiz salih amellere ihtiyacı söz konusudur. Aksi takdirde, –tabir caiz ise– insan fıtratında, şeytanın ateşlemesine müsait birer dinamit gibi duran öfke[214], kin, haset ve şehvet gibi hislerin, akıl ve iradeyi etkisiz hale getirip insanı, esfel/düşük bir hayata götürmesi kaçınılmazdır.

Dinin ve selîm aklın onaylamadığı kötülükler insanla ortaya çıkmaktadır. Bununla şunu anlatmak istiyoruz: İnsan, nefsinin negatif boyutunu temsil eden duygularına teslim olarak iradesini menfi yönde kullanmadıkça kötülük meydana gelmez.

İradesiyle kötülüklere sebep olan insanın bazen de 'madem ki Allah dilemedikçe ben dileyemem, O müsaade etmedikçe ben bir kötülük yapamam, öyleyse yaptıklarımda ne dahlim var ki, mes'ul ve günahkar olayım' diyerek sorumluluk fikrini üzerinden atmağa çalışması söz konusudur ki, işte bu noktada Kur'ân beşere '*Sana gelen her bir seyyie/kötülük senin nefsindendir*' hitabıyla seslenerek, kötülüklerin insanın kendi nefsinden

---

[212] Şems, 91/7-11. Bu âyeti 'Allah insanın nefsine tutum ve düşüncelerinin fucur mu yoksa takva mı olduğu konusunda fıtrî kabiliyetler yerleştirmiştir' şeklinde anlamak da mümkündür.

[213] Bkz., Musa Carullah, *Kitabu's-Sunne*, (çev.: Mehmet Görmez), Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s.50; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (çev.: Hey'et), İnsan yay., İstanbul 1986, VII,133.

[214] Nitekim bir hadis-i şerifte '*gazap/öfke, şeytandandır*' denilerek, şeytanın içimizdeki fücûr duygularını tahrik eden bir varlık olduğuna dikkat çekilir.(Bkz., İbn Hanbel, *Müsned*, IV,226.)

kaynaklandığına dikkat çeker ve dolayısıyla onun yapacaklarından sorumlu tutulacağını bildirir.

Bu âyette vurgulanan 'şerrin nefisten olması' hususunu psikolojik bir açıdan değerlendirmek de mümkündür: Her şeye olumsuz tarafıyla bakan veya olaylara hep pesimistik/karamsar bir bakış açısıyla yaklaşan bir insanın, maruz kaldığı nahoş her bir sonucun sebebinin, kendisi olduğunu söyleyebiliriz.

Şerrin nefisten olmasının ahlakî açıdan temellendirilmesine gelince: Giriş kısmında da değindiğimiz üzere, ahlakî açıdan, kötülük, 'iyinin karşısında yer alan, yanlış ya da kabul edilemez şey' olarak ve de 'mutluluğa, ideallere ve amaçlara ulaşmayı engelleyen durum' olarak tarif edilir. İnsan tabiatı, kendisini iyilik ve güzelliğe sevkeden duygulara sahip olduğu gibi, onu aşağı çeken duygulara da sahiptir. İşte insan, tabiatının bu ikinci yanıyla, etik olarak her bir kötü sonuca maruz kalabilir. Onun bunlardan kurtulabilmesi ancak, bu duygularını aklının kontrolünde tutmasıyla mümkündür. Aksi takdirde, davranışlarının problemli, işlerinin de çevresinin huzur ve mutluluğunu engelleyici bir eylem halini alması kaçınılmaz olur.

Şu halde insanın istediği her bir iyilik ve güzelliği temelde isteyip emreden Allah olduğu halde kötülükleri isteyen ve onlara davetiye çıkaran yalnızca insan nefsinin kendisi olmaktadır. Zira Allah kulunun kötülüğünü istemez ve ona asla zulmetmez.[215] O kullarının şükrüne/kulluğuna razı olur, inkar ve nankörlük türünden tavırlarına asla razı olmaz.[216]

İnsan, Allah'ın kendisine vermiş olduğu akıl ve irade gibi bir yeteneği; göz, kulak, el ve ayak gibi maddî bir sermayeyi O'nun emrinin zıddına olarak kötülük ve şer istikametinde kullanan bir insan da, sorumluluğu üzerinden atmak için 'bana bu kötü işleri yapacak istidatı ve vücudu' Allah verdi, diyemez. Çünkü yüce Yaratıcı bu sermayeyi ona kötülük yolunda kullanması için vermemiştir ve kulunun bu sermaye ile haram bir fiil işlemesine asla rızası yoktur.

İnsan, yüce Yaratıcı'nın yerine getirilmesini emrettiği hayır ve amel-

---

[215] Bkz., Fussilet, 41/46.
[216] Bkz., Zümer, 39/7.

lerden uzak durmakla kötülüğü işlemiş olur. Diğer bir ifadeyle insan, yüce Allah'ın, uyulmasını istediği esasları ve bu esaslar üzerine kurulu mevcut amelleri reddetmek, terketmek veya ihmal etmekle meydana gelen kötülüklerin bizzat sahibi olur. 'Manevî bir hayrın/iyiliklerin gerçek kaynağının ilahî irade ve kudret, kötülüklerin ise insanın kendisi olduğu' hususunu şimdi bir örnek yardımıyla ele alalım:

Dinin direği olarak nitelendirilen 'namaz'da hissemizin ne kadar olduğuna bir bakalım. Her şeyden önce namaz gibi bir hayrı emreden ve nasıl kılınacağını peygamberi vasıtasıyla bize öğreten Allah'tır. Diğer taraftan namazı kılabileceğimiz mekanı yaratan ve dünyamızı döndürerek bize namaz vakitlerini getiren de Allah'tır. Bunların yanında bize namaza müsait bir beden ve bu namazda okuma fiilinin gerçekleşebilmesi için ayakta durabilecek güç veren, sonra tükrük bezlerimizin çalışmasını temin eden ve de yaratmış olduğu hava ve ses telleriyle seslendirme olayını gerçekleştiren yine O'ndan başkası değildir.[217] Nihayetinde namaz için büyük mükafatlar/sevaplar lutfeden de O'dur. Bunların hiçbirisi bize ait şeyler değildir. Bizim açımızdan geriye kalan, sadece namaz kılmaya veyahut kılmamaya karar vermektir. Şu halde bu hayrın meydana gelişinde insanın hissesine düşen onu iradesiyle istemektir. Dolayısıyla, insan, yaptığı ibadet ve herhangi bir hayırdan ötürü gururlanıp övünmemelidir, ancak bu şerefe muvaffak ve mazhar kılındığı için Rabbine şükretmelidir. Ancak insan namazı reddetmek veya terketmekle namazla ilgili bütün güzellikler ve mükafatlardan mahrum kalma gibi bir şerre/kötülüğe maruz kalır ki bundaki bütün pay insana ait olmuş olur.

Bu çerçevede üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da şudur: İnsanın kötülük ve şerdeki hissesi, iyiliklerin meydana gelmesi hususundaki hissesine kıyas edilmeyecek kadar büyük olmaktadır. Zira kötülükler ifsat ve tahrip cinsindendir. Yapmanın zor, yıkmanın kolay olması hasebiyle, iyiliklerin yapılması ve meydana getirilmesi hususunda pek kısa olan insan eli, yıkma ve tahrip hususunda pek uzun bulunmaktadır. Sözgelimi, bir insanın, bir binanın meydana getirilmesi için mühendise, ustaya, işçiye, tahtaya, çimentoya, suya, çiviye, zamana ve daha birçok şeye ihtiyacı var-

---

[217] Bu olayın yorumu için bkz., Öztürk, *Kozalite Problemi,* s. 103 vd.

dır. Ancak, zor şartlar ve uzun zaman içinde yapmağa muvaffak olduğu o binayı yıkmak ve tahrip etmek isteyen bu kişi için sadece birkaç dinamitle birlikte birkaç dakika kafi gelmektedir. Görüldüğü gibi, bir şeyin meydana getirilmesi için gerekli olan güç, zaman ve imkanın belki binde biriyle o şeyin yıkılıp tahrip edilmesi gayet mümkün olmaktadır.

Kısaca, insan bir iyiliğin meydana gelmesinde iradesinin dışında pek çok şeye muhtaç iken, kötülüğün meydana gelmesinde yapmakla memur olduğu bir görevi sadece terk veya ihmal etmesi bile yeterli olmaktadır. [218] Bu itibarladır ki, gerçek anlamda iyiliğin faili olması hususunda insanın hissesi sınırlı bulunduğu halde kötülük ve şerdeki rolü sınırsız denecek bir özellik arzetmektedir.

3. İyi-Kötü Her İki Fiilin de Allah Tarafından Var Edilmesi

Nisa sûresinin 78. âyetinde 'hasene' ve 'seyyie' lafzından sonra gelen "..De ki: Hepsi Allah'tandır" cümlesinin, kulun fiillerini de kapsayıp kapsamadığı ihtilaf konusu olmuştur.

İlgili âyetin tahlilini yaparken de değindiğimiz gibi gerek tefsir gerekse kelam âlimlerinin çoğunluğu bu cevapla maddî nimet ve musibetlerin kastedildiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte bu ifadenin insanın fiillerini kapsadığını ileri sürenler de olmuştur.[219]

Bu bağlamda Nisa sûresinin bir sonraki *"Sana gelen her bir iyilik Allah'tandır. Başına gelen her bir kötülük ise nefsindendir. Biz seni insanlara resûl gönderdik; bunun şahidi olarak da Allah yeter."* (Nisa, 4/79) âyetiyle daha ziyade Mutezilî kelamcılar ilgilenmişler ve bu âyeti, kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunun bir delili olarak ileri sürmüşlerdir. Mesela, Ebû Ali el-Cübbaî (ö.303/916), bu âyetin yorumuyla ilgili olarak şöyle der: İyilik,

[218] İnsan hiçbir kuvvet harcamadan sadece terk etmek veya ihmal etmekle de birçok tahribata sebep olabilir. Mesela, bir an için başında bulunduğu geminin dümeninden ayrılan kişi, yapılması gereken bir işi yapmayıp terketmekle büyük bir mal ve can zayiatına yol açabilir.

[219] Bkz., er-Razî, *Mefatihu'l-Ğayb* V,195; el-Beyadî, Kemaluddin, *İşaratu'l-Merâm min İbarâti'l-İmam,* Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, İstanbul 1949, s. 310; es-Subkî, Tacuddin Ebû Nasr, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur,* (takdim ve terceme: M. Saim Yeprem), İfav. Yay., İstanbul 2000, s. 34.

her ne kadar kulun kendisinin yaratmış olduğu fiillerden ise de, kul o fiile ancak Allah'ın lutfu ve kolaylaştırmasıyla ulaşmaktadır. İşte bu yönüyle hasenenin Allah'a nispeti doğru olur. *"... Sana gelen her bir seyyie senin nefsindendir"* cümlesinde ise, kötülüğün –yaratma dahil– her bakımdan Alllah'a nispeti kesilmiştir.[220]

Cübbaî'nin, hususiyle *"..Sana gelen her bir seyyie senin nefsindendir"* âyetinin ifadesinden hareketle, 'kulun ihtiyarî fiillerinin yaratıcısı olduğu' tezini temellendirmeğe kalkışması tutarlı değildir. Bu âyetin öncesindeki *'..Sana gelen her bir iyilik Allah'tandır..'* ifadesi böyle bir iddianın doğruluğuna izin vermez. Çünkü kulun ihtiyarî fiillerinin bir kısmı da hasenat cinsindendir.

Kur'ân'ın bu bağlamda takip ettiği üslup dikkatlice incelenirse, Mûtezilenin bu âyetle ilgili sergilemiş olduğu yaklaşımın isabetli olmadığı görülecektir. Mesela, Al-i İmran sûresinde şöyle buyurulur:

"De ki: Ey Allahım, mülkün sahibi Sensin. Sen mülkü dilediğine verirsin, ***dilediğinden de çeker alırsın****. Dilediğini azîz eder,* ***dilediğini de zelîl kılarsın****. Hayır Senin elindedir. Sen her şeye gücü yetensin."* (Al-i İmran, 3/26)

Allah (celle celâluh), burada altını çizdiğimiz hususların da kendisine ait olduğunu bildirdiği halde âyetin sonunda yalnızca hayrı kendisine nispet etmiştir. Bu, vahiy dilinin takip ettiği bir üslup olup bununla, yüce Yaratıcı hakkında oluşabilecek yanlış mülahazalara meydan vermemek gibi bir maksat gözetilmiş olabilir.

Şu halde, burada yalnızca hayrın Allah'ın kudret elinde olduğunun bildirilmesi, hayırdan başka bir şeyin O'nun elinde olmadığı anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, âyetin sonunda yalnızca hayrın zikredilmesi, kötülüklerin O'nun kudret ve yaratmasının dışında kaldığını göstermemektedir. Bunun gibi, Nisa sûresinin ilgili âyetinde de maddî-manevî, afakî-enfüsî her türlü kötülüğün kula nispet edilmesi, kulun işlemiş olduğu kötülüklerin Allah'ın irade ve kudretinin dışında meydana geldiğini göstermez.

---

[220] Bkz., el-Beyadî, *age.*, s. 310; Keza bkz., Kadî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, s. 102.

Mutezilî yaklaşımın yanlışlığına kısaca değindikten sonra netice olarak diyebiliriz ki, bu âyette asıl vurgulanmak istenen 'gerek iyiliklerin gerekse kötülüklerin sebep ve kaynağının kim olduğu' diğer bir ifadeyle 'bunların kimden bilinmesi gerektiği' hususudur. Bununla birlikte bu âyetin, 'insanın sergilemiş olduğu iyilik ve kötülüklerinin, önceden Allah tarafından bilindiği ve O'nun yaratmasıyla varlık sahasına çıktığı' gerçeğini de içine alan bir anlam derinliğine sahip olduğunu düşünmeye bir mani olmadığı kanaatindeyiz.

Çalışmamızı noktalamadan önce insanın iyi veya kötü bütün fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği hususu üzerinde durmak istiyoruz.

Kur'ân'ın 'Allah'ın her şeyin yaratıcısı' olduğunu bildiren âyetleri ve gerekse bu ilahî beyanı teyit eden bugünkü fizyoloji ilminin verileri, insanın iyi veya kötü bütün fiillerinin ancak mutlak bir kudretle meydana gelebileceğini göstermektedir.

Bu oluşum ve değişimler ister âfakta (dışımızda) ister enfüste (içimizde) olsun bir şey değiştirmez. Kur'ân'ın bu konudaki ifadesi genel olup varlığın hem fizik ve hem de metafizik boyutunu kapsamaktadır. Hadiseler dünyasında insanların iradeleri ve amelleri ne şekilde cereyan ederse etsin yaratıcı yalnızca Allah'tır ve O'nun bu hususta hiçbir 'şerîki' de yoktur.

Bugün tıbbın, insan mekanizmasının çalışmasıyla ilgili olarak sunduğu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, insan iradesine bağlı olarak cereyan eden en basit bir eylem ve harekette bile –onun yöneldiği eylemi/işi tercih etmesi dışında– bir dahli söz konusu değildir. İnsan rahatlıkla yapabildiği yürüme, koşma, konuşma, gülme gibi vücut fonksiyonlarına alışmış olabilir, ancak insan bir kere daha durup düşünmelidir ki, insanın bir hareket veya eylemi için gerekli olan tüm kasları, kemikleri, hücreleri kısacası vücudundaki her türlü detay onun bilgisi dışında işlemektedir. Kolun tek bir hareketinde bile baş döndürücü bir hızla gerçekleşen nice kimyasal ve fiziksel reaksiyonlar söz konusudur ki insan bunlardan tümüyle habersizdir,[221] o yalnızca elini kaldırmak ister ve elinin kalktığı-

---

[221] Bkz., *İnsan Mu'cizesi*, Vural yay., İstanbul 2001, s.260-264.

nı görür. Sonuçta 'yapan Yaratıcı'dır' diyemese de, David Hume da, (ö. 1776) en azından şu gerçeği fark etmiştir. O şöyle der: Kolumu hareket ettirme yolundaki istemimle ondan doğan eylem arasında, –sinir ve kaslardaki oluşumlardan biçimlenmiş– uzun bir nedensel aracılar zinciri yer alır; biz sadece oluşumun ilk ve son terimlerini fark edebiliriz, yani istemle eylemi. Bu ikisi arasında direkt bir nedensel bağlantı düşünürsek yanılırız.[222]

Bir fiili meydana getirebilmek için o fiilin bütün ayrıntılarına vakıf bir ilme/bilgiye ve bu bilginin gereklerini yerine getirmeğe muktedir mutlak bir irade ve kudrete sahip olmak gerekmektedir. Bütün bunlar insan için söz konusu olamayacağından, onun yaratıcılığından bahsetmenin de imkansızlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Cüveynî'nin de (ö. 478/1085) ifade ettiği gibi, insanın yapmış olduğu fiillerinin özünü bilmemesi, yaptıklarının Allah tarafından yaratıldığının açık bir delilidir. Yani insan işlerinin esrarına vakıf değildir; hangi nitelik ve gerçeklikler üzere meydana geldiğini bilmez.[223]

Konuşmak için de özel bir çaba harcamayız. İstediğimiz sözcüklerin ağzımızdan dökülmesi için, ses tellerinin hangi açıklıkta, ne kadar titreşmesi gerektiğini, ağzımızdaki, dilimizdeki, boğazımızdaki yüzlerce kastan hangilerini, hangi sıra ile kaç defa, ne oranda kasıp gevşeteceğimizi, ciğerlerimize kaç santimetreküp hava alıp ve bu havayı hangi hız ve aralıklarda boşaltmamız gerektiğini ne biliriz ne de farkında oluruz.

Konuşma eyleminde sadece havayı dışarıya solumayı ve solurken ağzımızın belirli şekillerde hareket etmesini irade ederek bunların kelimelere dökülmesini istemek insanın iradesi dahilindedir. Ancak insan ağzından çıkan bir kelimenin havada binlerce kelimeye dönüştürülerek binlerce dinleyicinin kulağına ayrı ayrı birer kelime olarak ulaştırılma-

---

222 Bkz., B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev.: Muammer Sencer, Say yay., İstanbul 1996, II, 449.

223 Bkz., el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-İrşad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.80. Keza bkz., el-Bakillanî, Kadî Ebubekr, *et-Temhîd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts., s.44,45; en-Nesefî, Ebu'l-Berakât, *el-Umde fi'l-Akaid*, (thk.: Temel Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya 2000, s.34.

sı tamamıyla insan iradesinin dışında olan bir gelişmedir. İnsanın hayal gücünün bile kavramakta zorluk çektiği böyle bir oluşumu onun kendi irade ve gücünün bir eseri olarak görmek aldanmışlıktan öte bir şey olamaz.[224]

Plan ve tasarısı yalnızca niyet ve tercih noktasında kalıp bunun ötesindeki her şeyden habersiz olan bir insanın, fiillerini kendisinin gerçekleştirdiğini iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Doğrusu biz sadece bize verilen bir iradeyle istiyor ve yöneliyoruz. İstemekten sonrası, bir başkasına ama mutlaka Alîm ve mutlaka Kadîr, Rahmân ve Rahîm olan Bir'ine kalıyor. Bir diğer ifadeyle, o sonsuz ilim, kudret ve rahmet sahibinin işimizi tamamlaması için bize sebepler planında sadece istemek ve yönelmek düşüyor.

İnsan karar ve tercih noktasında hür olduğuna göre[225] neticenin Allah tarafından yaratılması da insana asla bir mecburiyet yüklemez.[226] Zira insanın fiilini Allah yaratmış olsa da, fiilinin rengini iradesiyle kulun kendisi belirlemiş olmaktadır.

Mûtezile'ye göre insanın fiillerini Allah yaratmaz, kul fiilinin yaratıcısıdır.[227] Mûtezile'nin ilk temsilcileri insanı doğrudan fiillerinin yaratıcısı olarak isimlendirmiyorlardı. Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre bunun sebebi, ilk Mutezilîlerin, Allah'tan başka yaratıcı kabul etmeyen ve yaratma vasfını Allah'tan başkasına nispet etmeyen Selef'e yakın bir devrede yaşamış olmalarıdır. Ancak sonradan Ebû Ali el-Cübbaî (ö.303/916) insanı fiillerinin yaratıcısı olarak isimlendirdi ve bu böyle devam etti.[228] Mûtezile'nin 'kul fiilinin hâlıkıdır' şeklindeki ifadelerinden dolayı aldıkları eleştiriler yüzünden bu mezhebin önemli bir ismi olan Kadî Abdulcebbar bu konuda daha çok 'muhdis/meydana getiren'[229] ve 'mûcid/icad eden'[230] tabirini

---

[224] Bauguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem yay., İstanbul 1998, s.49.
[225] Bkz., İbn Hümam, *el-Müsayere*, Çağrı yay., İstanbul 1979, s.112-113.
[226] Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, 59.
[227] Kadî Abdulcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, thk.: es-Seyyid Azmî, Mısır ts., s. 229; el-Ka'bî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed, *el-Makalât*, thk.: Fuâd Seyyid, Tunus 1986.s.63.
[228] el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.79.
[229] Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, thk.: Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1965, s. 332.
[230] Agy., *el-Muhît*, s. 112

kullanır. Bununla birlikte o 'halk' lafzının insan için de kullanılabileceğini belirtir.[231]

Yaratma ile ilgili âyetleri 'İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi' isimli eserinde Ehl-i Sünnet ve Mûtezile bağlamında bir değerlendirmeye tâbi tutan M. Özdemir "..Ehl-i Sünnet'in amacı Mûtezile'ye koz vermemek, Mûtezilenin amacı ise, kendilerinin 'halk' kavramıyla yoktan var etmeği değil, aksine ölçüp biçme ve planlama anlamına gelen takdiri kasdettiklerini göstermektir" der.[232]

Şu hususu hemen belirtmiş olalım ki, Mûtezile'nin yaratmadan maksadı, 'ölçüp biçme ve planlama' şeklinde de olsa, insan fiillerinin oluşumunu izaha bir cevap teşkil etmez. Zira –yukarıda da aydınlatmağa çalıştığımız üzere– insan, basit gibi gelen bir kol hareketi esnasında görülen o takdir ve plandan da habersizdir. Onun plan ve tasarısı eylemin başında yalnızca niyet ve tercih noktasında kalmaktadır. Buradan şuraya gelmek istiyoruz: İyi veya kötü insan fillerinin tamamımın varlık sahasına çıkışını, direkt bir İlahî müdahale olmaksızın izah etmek mümkün gözükmemektedir.[233]

Burada Mutezilî düşüncenin 'kulun, fiilinin mucidi/muhdisi olduğu' tezini desteklemek için ileri sürdüğü argümanlardan biri olan 'Ahsenu'l-Hâlikîn' tabirine kısa da olsa değinmemiz gerekmektedir. Cenab-ı Hak-k'ın sair sıfatlarında olduğu gibi 'hâlikiyyet/yaratma' sıfatının da insanda tecellisi söz konusudur. Şu kadar ki, bu sıfatın insandaki yansıması –diğer sıfatlarda da olduğu gibi– küllî olmayıp cüz'îdir. Allah için bu sıfat 'her şeyi yoktan ve en güzel bir surette var etmeyi' ifade ederken, insan için yalnızca 'var olanın terkip, tasvir ve teşkilini' ifade eder. Kur'ân'da yüce Yaratıcı'nın îcad ve icraatındaki üstünlüğü zihinlere yakınlaştırma maksadına matuf olarak 'meydana getiren/yapan' ortak paydasında, yüce Yaratıcıyla diğer

---

[231] Agy., *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s.380.

[232] Özdemir, *age.*, s.226.

[233] Nitekim Fransa'nın Descart'tan sonra en büyük filozofu olarak kabul edilen Nicole Malebranche (1638-1715) şöyle der: Tanrı, ruha ve cisme kendi gücünden bir kısmını vererek onu 'etkin' kılmıştır denemez. O zaman Tanrının tanrılar yaratması gerekirdi ki, bu batıl bir yaklaşımdır. Nasıl gerçek din tek bir Tanrı'nın olduğunu bildiriyorsa, gerçek bir felsefe de tek bir Neden'in olduğunu öğretir. (Bkz., Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 258. Keza bkz., P. Janet – G.Seailles, *Metalib ve Mezahib,* çev.: H. Yazır, Eser Nşr., İst., 1978, s.214.

yapıp-edenler arasında bir karşılaştırmaya gidilir ki, bununla, –O'nun gibi yaratma vasfına sahip başkalarının da bulunduğu değil– sadece Cenab-ı Hakk'ın îcad açısından ulaşılmaz en üstün ve en son mertebede olduğuna dikkat çekilir. Kısaca, başından sonuna kadar tevhid gerçeğini seslendiren Kur'ân'ın bu türden ifadelerinin, insanın da yaratma vasfına sahip olduğuna hiçbir surette delaleti söz konusu değildir. Zira Kur'ân'da 'Hayru'r-Râzikîn' gibi ifadeler de mevcuttur. Nasıl ki bu tabirden 'Allah'tan başka Razık birisinin/birilerinin olduğu' anlamı çıkarılamıyorsa, 'Ahsenu'l-Hâlikîn' tabirinden de 'insanların da bu vasfa sahip olduğu' anlamı çıkarılamaz. Ayrıca Kur'ân'ın "*Allah'tan başka bir yaratan mı var?*" (Fatır, 35/3) şeklindeki âyeti de buna müsaade etmez.

SONUÇ

Gerek hasene/iyilik, gerekse seyyie/kötülük kelimeleri, Kur'ân'da geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden Nisa sûresinin yetmiş dokuzuncu âyetinde ise, 'hasene' kelimesinin her bir maddi nimet ve iyi amel anlamında kullanılmış olduğu; seyyie kelimesinin ise, hem insanın kötü ameline karşı verilen 'ceza' anlamında, hem de 'cezayı gerektiren kötü amel' karşılığında kullanılmış olduğunu görmekteyiz.

İnsanoğlunun sahip göründüğü her bir maddî nimet doğrudan Allah tarafından onun istifadesine sunulmuş birer rızık olduğu gibi, hayır ve taât anlamında enfüsî/manevî her bir hasene de temelde yine Allah tarafından olmaktadır. Çünkü insan yapmak istediği hayır ve iyiliği Allah'ın vermiş olduğu güç ve imkanlarla yapmaktadır.

İyiliği isteyen, emreden ve teşvik eden Allah olduğu halde, kötülüğü isteyen ve meydana gelmesine sebebiyet veren, insanın bizzat kendisidir. Denilebilir ki, kulun –denenmesi maksadına yönelik olanı hariç– başına gelen her bir seyyienin (musibetin) sebebi, kendi kusur ve ihmali olduğu gibi, kötü amel ve masiyet anlamındaki her bir seyyienin sahibi de yine kendisi olmaktadır.

'TEVHÎD-İ HÂLIKIYYET' GERÇEĞİ IŞIĞINDA 'HURMA AĞAÇLARININ AŞILANMASI' İLE İLGİLİ RİVÂYETLERE FARKLI BİR BAKIŞ[234]

GİRİŞ: SEBEPLERİN SONUÇLARA ETKİSİ

Ele alacağımız rivayetlerde Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) tarafından verilmek istenen mesajın anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla 'sebeplerin varoluştaki etkisi' üzerinde ana hatlarıyla durmamızın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Kainatta hangi olaya bakılsa, başından sonuna kadar bizim anlayabileceğimiz bir ölçü, bir denge, bir intizam içinde yürüdüğü görülür. Olaylar bizim 'dengeli, ölçülü' dediğimiz bir tertip içinde ilerler. Sözgelimi, tohumu toprağa atarız; sonra sularız, bekleriz, filiz verir ve neticede ağaç olur veya bir taşı bırakırız, yere düşer.

Varlıkta bir sebepler çizgisi (tertib-i esbab) vardır. Belli sebepler hep belli sonuçlardan önce gelir. Bir diğer ifadeyle, belli sonuçlar hep belli sebepleri takip eder. Bu her yerde ve her zaman böyledir. İşte bu her yerde ve her zamanki 'oluş', bize değişimlerin altında hükmeden nizamı gösterir. Sözgelimi, bütün sebepleri hazır edip tohumu toprağa attığımızda, her zaman değil de bazen filiz verseydi, bazen de vermeseydi, burada bir nizamdan söz edemezdik. Ya da taş bazen düşüp bazen düşmeseydi, 'yer-

---

[234] Bu makale, Dicle Üniv. *'İlahiyat Fak. Dergisi'* cilt: 5, sayı: 2 ' de yayımlanmıştır (Diyarbakır 2003).

çekimi' diye isimlendirilen bir kanun söz konusu olmazdı. Veyahut bir insanın vücudu başka türlü, bir diğerininki başka türlü çalışıyor olsaydı, bugün elimizde tıp bilimi ve tıbbî kanunlar olmazdı. Ama şükür ki, kainat böyle değil. Her bir olay, kainatın her bir köşesinde aynı tarzda gerçekleşir. Yani kainatta yeknesak bir düzenlilik ve devamlılık (istimrar) vardır, biz, kanunları işte bu istimrara dayanarak keşfederiz.

Tabiatta olayların daima bir sebep sonuç çizgisini takip ederek vücuda geldiğini görmekteyiz. Etrafımıza baktığımızda gözümüze ilk çarpan bu çizgidir, olayların birbirini belli şekilde izleyişidir. Yüce Yaratıcı (celle celâluh) eşyanın tabiatını, olayların işleyişini böyle takdir etmiştir.[235] O, âdetinin gereği olarak umumiyetle bu işleyişin aksini yapmıyor. Ancak bu durum, başka türlü yapamadığından değil yapmayı murad etmediğindendir.

Allah'ın eşyayı bu âlemde sebeplerle belli bir nizam içerisinde yaratması, O'nun başka türlü ve onlarsız yaratamayacağı anlamına gelmez. Cenab-ı Hak dilediği şekilde yaratabilir, zira *"O dilediğini yapa(bile)ndir."* (Hud, 11/107)[236] ama O, bu âlemde sonuçları sebeplere bağlı bir yaratma şeklini tercih etmiştir. Bunu kendisi böyle murad ettiği için ve hikmeti öyle gerektirdiği için yapmıştır. Bununla O (celle celâluh), olayların tertibinde güdülen maksat ve maslahatlara dikkat çekerek varlığın yaratılışındaki kasd ve hikmeti anlatmıştır. Şu âyet bu hususu gayet açık bir şekilde beyan etmektedir:

"Allah odur ki gökleri, görebileceğiniz bir direk olmadan yükseltti, sonra arş üzerine istiva etti (onları hakimiyeti altına aldı ve onlar üzerinde hükmünü yürütmeye başladı.) Ve (O), güneşi ve ayı emrinize verdi. Hepsi belli bir süreye kadar akmaktadır. (İşte) O, rabbinizle karşılaşacağınıza yakînen inanabilmeniz için, (her bir) işi idare eder, (ve de ikinci bir yaratılışın imkanına delil olmak üzere, kevnî) âyetlerini bir bir gösterir." (Ra'd, 13/2)

---

[235] Biz, olayların hikmetini ve onlarla hangi maksadın hedeflendiğini ancak sebep-sonuç ilişkisi içinde takip ederek anlayabiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz., Öztürk, Yener, *Kur'ân Perspektifinde Kozalite Problemi*, İlahiyat yay., Ankara 2004, s.56-60.

[236] Ayrıca bkz., Burûc, 85/16.

Cenab-ı Hak sebepsiz de yaratabilir; ama hikmeti icabı O, bu dünyada sebepler çizgisi içinde yaratıyor. Dolayısıyla bizim bu hikmetin gerektirdiği hükme göre hareket etmemiz lazımdır. Ancak, birisi kalkıp sebepler dairesinin şartlarını iyice bellediği için 'Bir buğday başağının, toprak olmadan olgunlaşması imkansızdır, o halde Yaratıcı buğday başağını ancak böyle olgunlaştırabilir, başka türlü olgunlaştıramaz' diyemez. Çünkü buğday başağının topraksız olgunlaşması sadece –sebepler dairesinin şartlarına uymakla yükümlü– bizler açısından imkansızdır. İmkansızlık sadece bizleri bağlar, sebepleri yaratan Allah'ı değil. Buğday başağının bu dünyada toprak olmadan olgunlaşamaması, bu dünyada tercih edilen yaratılış şeklinin gereğidir. Haliyle bu tercih 'Tercih Edeni' bağlamaz. Diğer bir ifadeyle tercih edilen böyle bir yaratılışın prensipleri bizi bağlayıcıdır, ancak söz konusu ilkeleri vaz' eden Allah'ı kuşatıcı ve zorlayıcı değildir. Şu halde O (celle celâluh), pekalâ başka türlü de tercih etmeye muktedirdir. Zira *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır, (O) istediğini/dilediğini yaratır.."* (Şûra, 42/49)

Başak örneğine tekrar dönersek, sebepler dünyasında toprak vs. olmadan başağın olmadığını görürüz. Ancak bundan, olgunlaşmayı gerçekleştirenin toprak olduğu sonucu hiçbir zaman çıkmaz. Zira ne aklı ne şuuru, ne de gücü olan; kendileri yapılmaya muhtaç olan sebeplere yaratıcılık vasfı vermek ciddi bir aldanıştır. Kur'ân bu noktada *"Şimdi söyleyin bakalım, o ektiğinizi siz mi bitiriyorsunuz, yoksa Biz miyiz bitiren?"* (Vâkıa, 56/62-63) diyerek insanların varoluştaki rollerinin sadece ve sadece sebeplere teşebbüsten ibaret olduğunu, bundan ötesinin bütünüyle yüce Yaratıcı'ya ait olduğunu bildirir. Bu bağlamda Kur'ân'da yüce Yaratıcı'nın bir isminin de 'tohumları ve çekirdekleri açan' anlamında *'Faliku'l-habbi ve'n-nevâ'* (En'am, 6/95) olduğu bildirilerek, eşyadaki istidadı (potansiyel özellikleri) inkişaf ettirenin bizzat Yaratıcı'nın olduğunun hatırlatılması da gayet dikkat çekicidir. Âyetin ifade ettiği bu gerçekten hareketle şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, bir tohum veya bir ağaç, kendisine has maddî özelliklere sahip olarak yaratılmış olsa da, onların, bu maddî potansiyelleriyle ilahî tasarruftan bağımsız olarak sonucu meydana getirdiğini söyleyebilmemiz mümkün değildir. Nitekim,

gerek Eş'arî, gerekse Maturidî kelamcılar varlık ve olayların zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak meydana geldiğini kabul etmemişlerdir.[237] Mûtezile âlimlerinin çoğunluğu da –kullara ait fiillerde illiyeti benimsememiş olsalar da– illiyetin tabiat olaylarında geçersiz olduğunu kabul etmişlerdir.[238]

Cenab-ı Hak, isim ve sıfatlarını varlıktaki düzen vasıtasıyla göstermek için varlıkla zahirî bir illiyet ilişkisi/bağı kurmuştur. İşte, sebep ve sonucun zahirde birbirine yakın ve bitişik (mukarin ve muttasıl) gözükmesi, sebeplere tesir vermek isteyenleri aldatan bir etken olmuştur.[239] Onlar sebebi, sonucun illeti sanmışlardır, oysa iktiran (beraber olma) ayrıdır, illet (asıl ve gerçek sebep) olmak ayrıdır. Varoluşta illet, ilahî irade ve kudrettir. Zira ne toprakta ne suda, ne havada, ne ağaçta ve ne de ışıkta bir meyveyi yapacak bir bilgi, irade, rahmet ve kudret göremeyiz.

Bu âlemde, sonucun (ma'lulün), sebepler olmaksızın meydana gelmemesi, sonucun sebep tarafından meydana getirildiğini değil, sadece bu beraberliğin bozulmadığını gösterir. Yani, bizim gördüğümüz, sadece sonucun sebepten sonra oluşudur, sebebin sonucu yaptığı değil.[240]

---

[237] Mesela bkz., el-Gazzalî, *Tehafutu'l-Felasife*, (thk.: Süleyman Dünya), Daru'l-Mearif, Kahire ts., s.239-240; el-Bakillanî, Ebubekr, *et-Temhîd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts., ys., s.62; el-Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, (nşr.: Fethullah Huleyf), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1974, s.155-156.

[238] Bkz., Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (Çev.: Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 440; en-Neşşar, Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çeviren.: Osman Tunç), İnsan yay., İst., 1999, II, 247-248.

[239] Sözgelimi uzaktan baktığımızda yeryüzü ile gökyüzü ufukta birleşiyor gibi gözükür. Fakat daha yakına vardığımızda onlar arasında büyük bir mesafe olduğunu anlarız. Aynı şekilde, sebeplerin hakikatına uzaktan baktığımızda, yani sebeplere ve onların sonuçları gibi gözüken şeylere sorgulamaksızın baktığımızda, sebepler sonuçlarla bitişik gibi gözükürler. Ancak Kur'ân'ın bize yapmamızı öğrettiği kasdî bir niyet ve nazarla baktığımızda, yani durumu sorgulayıp olumlu sorular sorarak üzerinde tefekkür ettiğimizde, hakikate yaklaşırız. O zaman görürüz ki sebepler sonuçları yaratmaktan uzaktırlar. Hem de o kadar uzaktırlar ki en büyük bir sebebin eli en küçük bir sonucun yaratılmasına yetişemez. Gerçekten sonuçlar o kadar sanatlı ve o kadar faydalı maksatlar yüklüdür ki, basit ve aciz sebeplerin tümü toplansalar bile tek bir şeyi vücuda getirmeye güç yetiremezler. Hacc sûresindeki şu âyete kulak verelim: *"Ey insanlar! (size) bir misal verildi; şimdi, onu dinleyin! Sizin Allah'ın dışında tapmakta olduğunuz varlıklar –hepsi bunun için bir araya gelmiş olsalar dahi– gerçekten bir sinek bile yaratamazlar/yapamazlar!.."* (Hacc, 22/73)

[240] Demirci, Senaî, *"Determinizm Üzerine"* ('Bilimin Öteki Yüzü' isimli kitabın içinde), Karakalem yay., İstanbul 1998, s.75. Nitekim nedensellik prensibini yeniden ele alan D. Hume (ö.

Yaratılış hadisesi, ilahî mesajdan kopuk olarak düşünüldüğü zaman, akıl için sebeplere yaratıcılık vasfı vermekten başka bir izah tarzı kalmamaktadır.[241] Yamina Bauguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları* isimli eserinde konuyla ilgili olarak şöyle der: Materyalist bilim adamları sonuçları sebeplerin yaptığını hiçbir zaman hiçbir surette ispat edememişlerdir, edemezler de. Kendileri de bunun farkındadırlar, nitekim bu yüzden "sebeplerin sonuçları yapmadığı ispat edilemez, veya yapmadığı 'prensipte' ispat edilebilse de, bugüne kadar kimse bunu ispat etmediği için, 'sebebin sonucu yaptığı' tezinin doğruluğu kabul edilir" diyorlar.[242]

Bitki örneğimizden yararlanırsak, materyalist bilimciler güneş ışığı, su, hava, vs. gibi sebeplerin besinin oluşumunda etken faktörler olduğunu söylerler. Bunu 'ispat' etmek için de, bir bitkiye su veya güneş ışığı vermeyerek bitkinin sararıp solduğunu, yani fotosentez yapılmadığını; dolayısıyla besin üretilmediğini gösterirler. 'İşte' derler 'su veya güneş ışığı olmazsa besin üretilmiyor.' Bu 'olmazsa' dan hareketle 'su veya güneş ışığı besin üretir' sonucuna ulaşırlar. Böylece tezlerini ispat etmiş olduklarını zannederler.[243]

'Dikkat edilirse, bu yaklaşım olumsuzdur. Bu, bir ispat değildir' diyen Bouguenaya, onların yanılgılarını şu çarpıcı misalle dile getirir: Bir tv cihazının düğmesine basıldığında ekranda bir görüntü belirir. Ne zaman düğmeye basarsak, karşımıza görüntü çıkar. Düğmeye basılmadığında ise, ekranda hiçbir görüntü belirmez. İşte materyalist bilimcilerin olumsuz yaklaşım mantığına göre, ekrandaki görüntüyü 'düğme' yapar. Bunun

---

1776) –yaratılma ihtimalini telaffuz etmemiş olsa da sebeple netice arasında hiçbir zaman 'a priori' olarak bilinebilen zarurî bir münasebet görmüyordu: İllet ve netice birbirinden ayrı ve farklıdır. Biz sadece hadiselerin devamlı olarak birbirlerini takip ettiğini görüyoruz, hareket ettiren kuvveti değil... Alışkanlıklarımız, geçmişteki hadise silsilesinin eşini, gelecekte de beklemeye bizi sevkeder. Alışkanlığın tesiri olmasaydı, zihnimizde ve duyularımızda kendi kendine bulunanın dışında vukua gelen diğer hadiselerden habersiz kalırdık. (D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev.: Serkan Öğdüm, İlke yay., İstanbul 1998, s. 30-110)

241 Yıldırım, Murat, *Kozmik Perde*, Çağlayan yay., İzmir, Ts., s.18.

242 Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem yay., İstanbul 1998., s.170-171.

243 Aynı yer.

ispatı ise, düğmeye basılmadığında ekranda görüntü çıkmamasıdır. Düşünmezler ki, yayın dışarıdan yapılmaktadır, görüntüyü neşreden düğme değildir. Düğme yalnızca televizyon cihazındaki düzenin bir parçasıdır. Televizyonu yapan, ekranda görüntünün belirmesi için düğmeyi kasdî olarak oraya yerleştirmiştir.[244]

Vahyin esprisi, her şeyin (her oluşum, değişim ve dönüşümün) doğrudan Allah'ın yaratmasıyla cereyan ettiği gerçeğindedir: *"Her bir şeyin yaratıcısı Allah'tır."* (Zümer, 39/62)[245] *"O her an bir şe'n (faaliyet/aktivite) içindedir."* (Rahman, 55/29)

Madde ve sebeplerin çeşitli terkip ve çözülmelerde birer eleman olarak kullanılmaları ve zahirî bir kısım fonksiyonların onlara isnat edilmeleri bahis mevzuu olsa bile, varlığın çehresinde görülen bunca maslahat ve faydaları, şuursuz atom parça veya parçacıklarında aramak, asla tutarlı bir yaklaşım değildir. Zira, sebepler de birer yaratıktır. Herhangi bir varlığın yaratılışında kullanılan sebepler, varoluş olgusunda bir yaratıcı değil, sadece ve sadece bir aracı durumundadır. Sebeplerin düzenlenişi, yeni bir varlığın ortaya çıkışı doğrudan Allah'ın eseridir:

"Gökten su indirip yeryüzünde her güzel/hoş çiftten bitirmişizdir. İşte bu(nların hepsi) Allah'ın yaratışıdır. O'ndan başkasının ne yarattığını bana gösterin! Hayır, gösteremezler, (gerçek şu ki inkarcı) zalimler besbelli bir dalalet içindedirler." (Lukman, 31/10-11)

"Allah gökleri ve yeri yaratan, su indirip onun ile rızık (olarak) meyveler/ürünler çıkarandır/yaratandır.." (İbrahim, 14/32)

Bu son âyet bize –su-bitki örneğinde görüldüğü gibi– bitkiye hayat verenin su olmadığını, ancak mutlak bir Yaratıcı'nın bitkiye su ile hayat verdiğini/yarattığını anlatmış olmaktadır. Kur'ân, materyalist kainat anlayışına karşı 'tevhid' alternatifini sunarken hali hazırdaki gözlemlenen evrenin yaratıcısının kim olduğunu tanımayı teklif eder. Sözgelimi, su bitkiyi tanır mı? Bitkiyle ortaya çıkan faydaları önceden düşünüp ona göre önlem alabilir mi? Kendisinden faydalanacaklara acıyıp hazırlık

---

[244] Aynı yer.
[245] Ayrıca bkz. Ğafir, 40/62

yapabilir mi? İşte Kur'ân, bu noktada yöneltti̇ği sorularla bitkiyi su ile büyüten, hem bitkiyi hem de suyu kainat bağlamında en mükemmel bir biçimde yapan sonsuz özeliklere/sıfatlara sahip gaybî bir yaratıcının var olması gerektiğini kabul etmesi için insanın duygularına ve aklına teklifte bulunur.[246]

Kelam âlimleri, Kur'ân'ın, zihinlere yerleştirmek istediği 'tevhid' hakikatını izah ederlerken konunun bu yönünü 'tevhid-i rubûbiyet' olarak ele almışlardır. Tevhid-i hâlikiyyet olarak da ifade edilen bu fiilde tevhidin anlamı ise, yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu kabul ederek O'nun dışındakilerin sadece adî birer sebep olduklarına inanmaktır. Buna göre O (celle celâluh), âlemi tek başına idare eder. O'ndan başka yaratan, yaşatan ve rızık veren yoktur. O, âlemde dilediğini yapandır. O'nun izni olmadan hiçbir şey yokluktan varlığa çıkamaz ve müdahele ettiğinde de zahirî sebep ve vasıtaların hiçbir rolü kalmaz.[247]

Netice olarak diyebiliriz ki, sebepler, merhameti ve hikmeti sonsuz yüce bir kudretin –adeta– perde arkasından nimet ve ihsanlarını takıp hayat sahiplerine uzattığı ipler/şeritler gibidirler. Bir diğer ifadeyle sebepler, o Hikmeti Sonsuz'a açılan pencerelerdir ki, biz bu pencerelerden O'nun fiil ve icraatlarını seyrederek O'nu tanımaya çalışırız. Veya –tabir yerindeyse– sebepler, O'nun özelliklerini/sıfatlarını gösterme vazifesini gören birer ayna gibidirler. Şu halde, her bir mevcud/sebep, kendi aczleri vasıtasıyla yüce Yaratıcı'nın kudretine, kendi bilgisizlikleri vasıtasıyla O'nun ilmine, kendi yok olmalarıyla O'nun bekasına işaret eden âyetler olup asla O'nun yaratma ve icraatında şerik ve ortağı değillerdir.

Sebeplerin varoluştaki rolüne kısaca değindikten sonra şimdi Resûlullah'a isnad edilen 'sebeplerin etkisi' ile birebir ilişkili rivayetleri değerlendirmeye geçebiliriz.

---

[246] Meseka bkz., Nur, 24/41-44; Nuh, 71/15; Rum, 30/50; Ankebut, 29/20; En'am, 6/46; Hacc, 22/18.)

[247] Bkz., İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988., s.79; Sabık, Seyyid, *el-Akaidu'l-İslâmiyye*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1997., s.59; el-Cisrî, Hüseyn, *Savabu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm/İslâm İtikadında Sözün Doğrusu*, (Çev.: Mustafa Zihnî), Sebat bas., Konya ts., s. 48-49; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn yay., İstanbul 1995., s.58.

1. İlgili Rivayetlerin Kritiği

Konuyla ilgili olarak İmam Müslim, Sahih'inde ard arda şu üç hadisi tahriç etmiştir. Anlam olarak birbirleriyle benzerlik ifade eden ilk iki hadisi mealen verecek, üzerinde önemle duracağımız sonuncu rivayeti ise metniyle birlikte ele alacağız:

Birincisi, Müslim Kuteybe b. Said es-Sekafî ve Ebû Kamil el-Cahderî'den, onlar Ebû Avane'den, o Simak'ten, o Musa b. Talha'dan o da babasından şöyle nakletmiştir:

"Resûlullah'la birlikte hurmalıklarının başında bulunan bir kavme uğradım. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) *(orada bulunanlara bahçelerinde çalışanlarla ilgili olarak) 'bunlar böyle ne yapıyorlar?' dedi. Onlar da 'erkeğin (çiçeğin)i dişininkine aktarmak sûretiyle aşılama yaptıklarını' söylediler. Bunun üzerine Resûlullah 'bunun bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum' buyurdu. (Aşılamayla uğraşan kişiler) Resûlullah'ın bu haberini alınca yapmakta oldukları işi terkettiler. Sonra (onların aşılamayı) terkettikleri haberi Resûlullah'a ulaştırılınca şöyle buyurdu: 'Bu onlara bir fayda temin ediyorsa bunu yapsınlar. Ben sadece bir zannımı (kanaatimi) ifade ettim, beni zannımdan dolayı muaheze etmeyin. Ancak size Allah adına konuştuğumda onu alınız/tutunuz, zira ben O'na asla yalan isnad etmem."*[248]

İkincisi, Yine İmam Müslim Abdullah b. Rumî el-Yemanî, Abbas b. Abdi'l-Azim el-Anberî ve Ahmed b. Ca'fer el-Ma'kırî'den, onlar Nadr b. Muhammed ve İkrime (İbn Ammar)'dan, o Ebu'n-Necaşî'den, o da Rafi b. Hadic'ten şöyle rivayet etmiştir:

"Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem) Medine'ye gelmişti. (O sıralarda Medine halkı) hurma ağaçlarını ıslah ediyorlardı. (Halk bunu yapanlara) 'aşılama yapıyorlar' diyorlardı. Resûlullah onlara 'Böyle ne yapıyorsunuz.' diye sorunca onlar 'Biz bunu (öteden beri) yapıyoruz.' dediler. Resûlullah 'Belki siz böyle yapmazsanız da netice iyi/müspet olur.' dedi. Bunun üzerine onlar yapmakta oldukları işi bıraktılar. *(Derken ertesi yıl) hurmalar ye-*

[248] Müslim, Fedâil 139. Bu ifadelerle anlam bakımından örtüşen diğer rivayetler için bkz., İbn Hanbel, Müsned, I, 162; İbn Mace, Ruhûn 15.

mişlerini döktü yahut azalttı (yani verim düştü.) Bu durumu Hz. Peygamber'e bildirdiklerinde şöyle buyurdu: 'Ben bir beşerim. Dininizle alâkalı size bir şey bildirdiğimde onu alınız. Ancak 'kendi görüşüme dayanarak/من رأيي' size bir şey emrettiğim zaman (şunu biliniz ki ben de bir beşerim)" İmam Müslim, senette yer alan İkrime'nin rivayetle ilgili olarak 'او نحو هذا' /veya buna benzer bir şekilde' biçimindeki bir ifadesini de bize aktarır.[249]

Biz bu iki rivayeti veya aynı minvaldeki diğer rivayetleri şu üç açıdan tercihe şayan görmemekteyiz:

1- Söz konusu bu hadislerin rivayetinde şek ifade eden bir kısım ifadelerin bulunması. Hususiyle ikinci rivayetin senedinde yer alan İkrime'nin 'او نحو هذا /bu veya buna benzer bir şekilde' tarzındaki ifadesi, onun rivayetindeki şekki göstermiş olmaktadır ki bu da bizi hadisin sıhhati konusunda tereddüte sevk etmektedir. Yine bu hadisin sıhhatine halel getiren diğer bir husus da *'kendi görüşüme dayanarak/من رأيي'* ifadesidir. Müslim'in şarihlerinden Nevevî, bu ifadenin İkrime'ye ait olduğuna dikkat çeker ve ulemanın da bu ifadenin Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) ait olmadığı görüşünde olduğunu, belirtir.[250]

2- İlk iki hadisteki ifadelerin Hz. Peygamber'in sebepler karşısındaki bilinen tutumuna/tavrına ters düşmesi. İkincisi: Söz konusu diğer rivayetlerde 'ما أظن يغني ذلك شيأ /*Bunun (aşının) bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum'* şeklinde yer alan ifadelerin, –Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sebepler karşısındaki bilinen anlayış ve tutumuna ters düşmesi sebebiyle– ondan sadır olamayacağı kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber sebepleri hiçbir zaman yok saymamıştır. Onun beyanları bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde onun sebeplere riayet etmeyi bir mükellefiyet ve vazife olarak gördüğü anlaşılacaktır. Mesela o *"..Allah'ın kulları! Tedavinizi olun; zira yaşlılık hariç Allah'ın verdiği hiçbir hastalık yoktur ki, onun için bir deva yaratmamış*

[249] Müslim, Fedail 140. Keza bkz., İbn Mâce, Ruhûn 15.

[250] en-Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî,* Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1972., XV,116. Nevevî'nin bu görüşüne Müslim'in diğer şarihlerinden olan el-Übbî ve es-Senusî de katılır. Bkz., *İkmalu İkmali'l-Mu'lim ve Mukemmili İkmali'l- İkmal,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994., VIII, 112.

olsun."[251] beyanıyla tedavi konusunda sebeplere sarılmanın ufuk noktasını gösteriyordu. Yine onun bulaşıcı bir hastalık olan vebayla ilgili olarak "*Bir yerde veba olduğunu işitirseniz oraya girmeyiniz; bulunduğunuz yerde veba meydana gelirse oradan da çıkmayınız*"[252] şeklindeki ikazı da onun sebeplere ne derece bir önem atfettiğini göstermektedir. Ve yine Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), –devesini kastederek 'bazen bağlar tevekkül ederim veyahut serbest bırakıp tevekkül ederim' diyen kişi karşısında– *"Onu bağla, sonra tevekkül et"*[253] şeklindeki müdahalesi de, onda sebeplere riayet etmenin bir görev olarak addedildiğini gösteren çarpıcı bir misaldir. Burada bir fikir vermesi bakımından serdettiğimiz bu misaller çoğaltılabilir.

Peki Resûlullah, ele aldığımız hadisteki 'siz (aşı) yapmamış olsanız da (hurma) olur' ifadesiyle neyi anlatmak istiyordu? O, cahiliye akıl ve mantığına karşı savaşıyordu. Şöyle ki, cahiliye devrinde çeşitli sebeplere hakikî tesir veriliyordu. Mesela hadis kitaplarında o dönem insanlarının "yağmuru bize nev' (نوء) verdi"[254] şeklinde bir inançlarının olduğu anlatılmaktadır. Yani falan yıldız çıkınca bulut teşekkül eder ve o yıldız bize yağmur verir. Böyle bir anlayışa Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) tavrı gayet kesindir: *"Yıldızın zuhuruyla yağmur geldi diyenler kafir oldu, yağmuru Allah verdi diyenler de mü'min.."*[255] Hadisin bize anlattığından da anlaşılacağı üzere o devirde sebeplere hakiki tesir verme çok yaygındı. İşte bu anlayışı/inanışı kökünden kesip atmak ve her şeyin Allah'ın elinde olduğunu göstermek için Hz. Peygamber mesajını gayet net olarak veriyordu. Daha açık bir ifadeyle Resûlullah, Allah'ın, umum varlığın sahibi olarak uluhiyetinde tek olduğu gibi bu varlığın terbiye ve idaresinde de icraat sahibi olarak 'tek' olduğunu vurguluyordu.

Bu çerçevede hatırlatılması gereken başka bir misal de şöyledir: Bir

---

[251] İbn Mace, Tıbb 1. Keza *"Her hastalığın bir şifası vardır"* şeklindeki hadisi de burada hatırlatmak yerinde olacaktır. Bkz., el-Buhârî, Tıbb 1; Müslim, Selam 69; Ebû Davud, Tıbb 1; et-Tirmizî, Tıbb 3.

[252] İbn Hanbel, *Müsned* I, 192.

[253] et-Tirmizî, *Kıyame* 60.

[254] en-Nesaî, *İstiska* 16; İbn Hanbel, *Müsned* II, 526,531.

[255] Aynı yerler.

gün bir bedevi Resûlullah'ın huzuruna geldi ve "Ya Resûlullah, devem uyuzlu develerin yanına bağlandığından uyuz oldu." Bunun üzerine buyurdular ki *"O uyuzlu deve, uyuzu, yanına bağlandığı deveden, öbürü nereden aldı.."*[256] Dikkat edilirse Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) burada hastalığın sirayetini/bulaşıcılığını yok saymıyor. Hastalığın sebeplerini yok saymak bir yana, onun hıfzu's-sıhha alanında yapmış olduğu vurgular bilinen gerçeklerdir. Zira ona göre sebeplerin bir varlık sebebi vardı, ancak sebepler 'her şey' demek değildi; sebeplere riayet bir vazife ise neticenin Allah'ın elinde olduğuna inanmak ise tevhid idi. İşte bu ince hususu göstermek için Hz. Peygamber 'o uyuzlu deve uyuzu öbür deveden aldı, o kimden aldı' diyerek meseleyi devir ve teselsül zemininde, devir ve teselsülün batıl olmalarıyla noktalıyordu ve neticede "Allah" dedirtiyordu. Kısaca o rubûbiyet noktasında 'tevhid'e dair zihinleri şirke karşı uyararak çok önemli bir hususa dikkat çekiyordu.

3- Bu bağlamda üç rivayet içerisinde bizim üçüncü rivayet üzerinde önemle durulması gereğini ileri sürmemizin diğer bir nedeni de sahabe tabakasında Hz. Enes ve Hz. Aişe gibi ravilerin olmasıdır. Bu iki sahabînin Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) beyanlarındaki inceliği kavrama noktasında söz konusu diğer rivayetlerin senedinde bulunan sahabîlerden çok daha ileride olduğu kanaatindeyiz. Şimdi bu rivayeti değerlendirmeye çalışacağız.

Üçüncüsü,

حدثنا ابو بكر بن ابى شيبة و عمرو الناقد. كلاهما عن الاسود بن عامر. قال ابو بكر :حدثنا اسود بن عامر. حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة و عن ثابت عن انس اَنَّ النَّبِىَّ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ. فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُو لَصَلُحَ قَالَ فَخَرَجَ شِيصًا. فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا : قُلْتَ كَذَا وَ كَذَا . قَالَ اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاَمْرِ دُنْيَاكُمْ

[256] İbn Mace, *Mukaddime* 10. Keza bkz., el-Buhârî, Tıbb 25; Müslim, *Selem* 101; Ebû Davud, Tıbb, 24; et-Tirmizî, *Kader* 9.

İmam Müslim Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ve Amru'n-Nakıd'den, o Esved b. Amir'den, o Hammad b. Seleme'den, o Hişam b. Urve'den, o babasından o ise Hz. Aişe ve Sabit'ten, onlar da Enes'ten şöyle rivayet etmiştir:

"Nebi (sallallahu aleyhi ve sellem) *aşılama yapan bir topluluğa uğradı. Onlara* لو لم تفعلو لصلح */siz bunu yapmamış olsanız da (hurma) olur' dedi. (O sene) hurmalar koruk çıkardılar (iyi bir verim alınamadı.) Hz. Peygamber* (sallallahu aleyhi ve sellem) *(neden sonra) onlara (tekrar) uğradı ve 'hurmalarınız ne durumdadır?' diye sordu. Onlar* 'قلت كذا و كذا */şöyle şöyle buyurmuştun (biz de öyle yaptık ve sonuç böyle oldu)' dediler. (Bunun üzerine Resûlullah): '*انتم اعلم بامر دنياكم*/ Siz dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz' dedi."*[257]

Müslim'in Sahih'inde yer verdiği üçüncü rivayeti metniyle beraber verdik. Bunun sebebi, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) vermek istediği mesajı bu rivayet çerçevesinde değerlendireceğimiz içindir.

Şimdi hadisin söz konusu ifadelerindeki inceliği cümle cümle görmeğe çalışalım: لو لم تفعلوا لصلح /Siz (aşılama) yapmamış olsanız da (hurma) olur.'[258] Biz metindeki لصلح fiilini "Şayet Allah olmasını dilerse/dilemişse[259] aşı olmadan da iyi bir netice hasıl olur" anlamında kısaca 'olur' şeklinde tercüme ettik. Yani sebepler dairesinin şartlarına uymakla yükümlü olan siz insanlar için aşısız iyi bir verim zor veya imkansız olsa da bu Allah için geçerli değildir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir sebebin terkine bağlı olarak meydana gelen bir zorluk sadece sizleri bağlar, sebepleri de sonucu da yoktan yaratan Allah'ı değil. Zira O (celle celâluh), sebepli veya sebepsiz *'her türlü yaratma şeklini bilendir'* (Yasin, 36/79) ve bunu tercihe muktedir olandır.

Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) لو لم تفعلوا لصلح /Siz (aşılama) yapmamış olsanız da (hurma) olur." şeklindeki ifadesinden "aşı yapmazsa-

---

257 Müslim, Fedail 141. Bu rivayetin ifadelerinden biraz farklı olarak tahriç edilen hadisler için bkz., İbn Hanbel, Müsned, III, 152; İbn Mace, Ruhûn 15.

258 Müslim'in üçüncü rivayetindeki bu cümlenin İbn Hanbel'in Müsned'inde لولم يلقحوا لصلحّ şeklinde, İbn Mace'nin Sünen'inde ise لو لم يفعلوا لصلح şeklinde aynı anlamı ifade eden benzeri bir cümleyle geçtiğini burada hatırlatmış olalım. (Bkz., İbn Hanbel, Müsned, I,192; İbn Mace, Ruhûn 15.

259 Bkz., Hasen el-Attâr, *Haşiyetu'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevami'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 155. Ayrıca Bu yaklaşımı destekleyici açıklamalar için bkz., Debbağ, Abdulazîz, *Kitabu'l-İbrîz,* (Trc.: Abdullah Arığ-Muhammed Yenice), İstanbul 1976, s.86-88.

nız daha iyi olur" tarzında bir anlam çıkarmak onu anlamamak olur. Hem bir Peygamber, bir kavmin –öteden beri yapageldiği ve yararını bizzat tecrübe ettiği– uygulamasını terk etmelerini gerektirecek şekilde bir tavsiyede neden bulunmuş olsun ki? Böyle bir tavsiyeyi hangi maslahat veya maksada binaen yapmış olsun ki?

Şu halde bu nebevî ifadeyle verilmek istenen mesajın iyi düşünülmesi lazımdır. Bizce, Hz. Peygamber'in onlara –biraz önce de değindiğimiz gibi– tevhîd-i rubûbiyet bağlamında vermek istediği mesaj şuydu: Sonucu (iyi bir verimi), sizin başvurduğunuz sebep (aşılama) değil, böyle bir sebebe riayetinizin karşılığı olarak Allah yaratmaktadır. Bu itibarla, eğer O dilerse, başvurduğunuz sebep olmadan da, iyi bir netice mümkün olur. Bu hususu şimdi biraz daha yakından ele almaya çalışalım. Gerçekten ne aşının ne de ağacın ilahî tasarruftan bağımsız olarak sonucu (hurmayı) meydana getirebilmeleri mümkün değildir. Çünkü onlarda sonucu oluşturabilecek ne bir bilgi ve irade ne de bir güç vardır. Şu halde, eşyanın kendi kapasitelerini aşan bir şekilde, görevlerini şuurlu bir şekilde yapıyor gözükmeleri, onların, her şeyi en ince teferruatıyla bilen bir âlim-i Mutlak'ın ve de her şeyi anında yerine getirmeye gücü yeten bir Kadir-i Mutlak'ın emri altında iş görüyor olduklarını gösterir. Bunun aksini düşünmek akılla zıtlaşmak anlamına gelir. Keza, bu noktada farklı bir iddia, şuursuz varlıklara, aşkın özellikler ve mutlak nitelikler vermek anlamına da gelir ki, bu ise bizi doğrudan tevhid düşüncesinin anti-tezi şirke götürür.

Resûlullah burada sadece su, toprak ve hava gibi aşının da varoluş olgusunda bir yaratıcı değil, çeşitli terkip ve çözülmelerde Yüce Yaratıcı tarafından zahirde kullanılan birer malzemeden ibaret olduğuna dikkat çekerek sonucu belirleyen ve yaratan gücün sadece ve sadece mutlak kudret sahibi Allah olduğunu hatırlatıyordu. Diğer bir ifadeyle o (sallallahu aleyhi ve sellem), zahiri bir kısım fonksiyonların kendilerine isnad edilmeleri hasebiyle sebeplerde sonucu belirleyen bir güç, bir tesir vehmedilmemesine dikkat çekerek, 'ortaya çıkan her türlü sonucun tamamen Allah'ın eseri olduğu gerçeğini' zihinlere yerleştirmeyi hedefliyordu.

Bu cümleden olarak, *'Bunun (aşının) bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum'; 'Bu onlara bir fayda verecekse yapsınlar'; 'Ben zannımı belirt-*

tim, beni zannımdan dolayı kınamayın' ; 'Ben sizin gibi bir beşerim. Bir zanda bulundum, zanda hem isabet hem de hata vardır' şeklindeki –Resûlullah'ın sebepler karşısındaki tavrıyla örtüşmeyen ifadelerle tahriç edilen– diğer rivayetlerin, "Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'tevhid-i hâlikıyyet' gerçeği ile alâkalı vermek istediği bir derse o günkü ufuklarıyla intikal edemeyen bir kısım ravînin, hadisin anlaşılması niyetine matuf olarak kendilerince yapmış oldukları yorumlamalardan ibaret ifadeler" olduğunu söyleyebiliriz.

Biz, burada onların, bilerek Hz. Peygamber'in sözüne ilavede bulunup bir değişikliğe gittiklerini de iddia etmiyoruz. Demek istediğimiz şudur: Allah Resûlünün, 'sebeplerde hakiki tesir yoktur, gerçek müessir Allah'tır' şeklinde anlaşılması lazım gelen sözünü, ilk başta 'aşılamayı bırakabilirsiniz' şeklinde algılayan söz konusu zevatın, olumsuz manzara karşısında Resûlullah'ın konumuna halel gelebileceği endişesiyle böyle bir yorumlamaya girmiş olmaları mümkündür. Nitekim Müslim'in ikinci rivayetinde *'kendi görüşüme dayanarak/*من رأيي' şeklinde yer alan ifade, gerçekte Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) ait olmayıp İkrime'nin kendi yorumundan ibarettir. Şu halde İkrime'nin kendince hissettiği bir lüzumdan ötürü yapmış olduğu bir yorumu diğer ravilerin de yapmış olabileceği ve sonradan bu ifadelerin hadisin metninden zannedilerek rivayet edilmesi pekala mümkündür.[260]

Bu cümle, bahis konusu edildiği yerlerde umumiyetle yanlış olarak tercüme edilmiştir. Mesela Müslim'in Nevevî şerhinin tercümesinde "Bunu yapmazsanız daha iyi olur."[261] şeklinde bir çeviri yapılmıştır ki böyle bir tercüme ne ibarenin zahirine ne de Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) vermek istediği mesaja uygun düşmektedir.

---

[260] Bununla birlikte diğer rivayetlerde geçen '*bunun (aşının) bir fayda sağlayacağını zannetmiyorum*' şeklindeki bir ifadeye, 'Allah'tan başka eşya üzerinde hakiki bir müessir yoktur' küllî kaidesi çerçevesinde "bu aşılamanın neticeyi değiştireceğine kanî değilim/zannetmiyorum" şeklinde bir anlam da verebiliriz. (bkz., es-Senusî, *a.g.e.*, VIII, 111)

[261] Bkz., Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neş., İstanbul 1983., X, 6105. Keza İbn Mace'nin sünenindeki bu hadis Haydar Hatiboğlu tarafından da benzer bir şekilde tercüme dilmiştir: "Bunu yapmasalardı (kanımca meyvesi) iyi olurdu" (Bkz., Hatiboğlu, Haydar, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman yay., İstanbul 1992., VII, 6.)

Cahiliye döneminde –yağmurun yağmasının bir yıldıza bağlanmasında görüldüğü gibi– aşılama da, sanki hurmanın meydana gelmesi için tek illet/sebep gibiydi. İşte Hz. Peygamber söz konusu beyanıyla batıl bir anlayışı yerinden söküp attı ve sebeplerin sadece Allah'ın izzet ve azametinin önünde birer perdeden ibaret olduğunu onlara anlattı.

Burada akla 'Bu insanlar neticede sahabi idiler, dolayısıyla onları böyle bir şeyle irtibatlandırmak ne derece doğrudur?' şeklinde bir soru gelebilir. Hemen ifade etmiş olalım ki, Müslim'in tahriç ettiği ikinci hadisten de anlaşılacağı üzere bu hadise, Resûlullah'ın Medine'ye gelişinin hemen akabinde meydana gelmişti. Yani o gün Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) muhatabı olarak hurmalıklarının başında bulunan söz konusu bu topluluk İslâm'la yeni tanışmış kişilerdi. Dolayısıyla onların öteden beri içinde bulundukları cahilî bir toplumun telakkilerinden bir anda kurtulmaları veya arınmaları mümkün değildi. Nitekim onlar verilen tevhid gerçeği ile alâkalı bu mesajı tam kavrayamamışlardı.

Söz konusu bu kişiler verilen mesajı tam algılayamamış olacaklar ki, hangi stilde aşı yapıyorlarsa onu bırakıyorlar, yani Resûlullah'ın ifadesinden aşıyı terk etme anlamını çıkarıyorlar. Netice olarak mevsim sonunda iyi bir verim alınamıyor. Hadisin metninde bu durum فخرج شيصا cümlesiyle anlatılır. Burada vurgulanması gereken nokta şudur: Onlar gerçekte Hz. Peygamber'in bir tavsiyesini yerine getirdikleri için verim alamamış değillerdir. Bilakis onlar Resûlullah'ın tevhid-i rubûbiyet gerçeğiyle alâkalı vurgulamak istediği bir hususu, kendilerince 'bırakma' şeklinde anlayıp aşılamayı terk ettikleri için iyi bir verim alamamışlardır.

O sene ağaçların hurma vermemesini aşılamanın ihmaliyle izah edebileceğimiz gibi direkt olarak 'o sene Allah'ın muradının öyle olduğu' şeklinde de açıklayabiliriz ki buna hiçbir şey mani değildir. Zira O ne dilerse o olur. Nitekim bazen sebepler planında yapılması gerekenler tam olarak uygulanır ama yine de bir netice alınamaz. Mesela, zeytin bazı seneler olur bazen de olmaz.

Müslim'in rivayetini kaldığımız yerden şimdi tekrar takip edelim. "*..Hz. Peygamber* (sallallahu aleyhi ve sellem) *(neden sonra) onlara (tekrar) uğradı ve 'hurmalarınız ne durumdadır?' diye sordu. Onlar* 'قلت كذا و كذا *'/Siz*

şöyle şöyle buyurmuştunuz (biz de öyle yaptık ve sonuç bu oldu)' dediler..'' Hadisin bu kısmından da anlaşılacağı üzere onlar Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) ne demek istediğini anlayamamışlardır. Böyle bir anlamı onların 'şöyle şöyle buyurdun..' ifadelerinden yakalıyoruz. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, onlar o zamana kadar yapmış oldukları aşılama işini terk etmekle Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) karşı itaatlerini ortaya koymuş olduklarını düşünmekteydiler; ancak sonuç da ortadaydı, bu itibarla onlar sonucun ortaya koyduğu manzaradan hareketle evvelki uygulamalarına dönmelerine yeniden bir iznin çıkmasını bekler gibiydiler. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) sonradan yine aynı mantık çizgisiyle karşısına çıkan bu insanların hallerinden onların Kur'ân'î bir mantık ve vicdanî bir tecrübeyle kazanacakları 'tevhid-i rubûbiyet' gerçeğini idrak edebilmeleri için vaktin henüz erken olduğunu görünce, eski uygulamalarına teşvik edici bir üslup içinde onlara 'dünyanızın iyi bildiğiniz bu işine devam ediniz' anlamında انتم اعلم بامر دنياكم/ Siz dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz' şeklinde bir mukabelede bulunmuştur.

Bu cümleyle alâkalı olarak hatırlatılması gereken diğer bir nokta da şudur: Biz bu cümledeki انتم اعلم ifadesi için 'siz benden daha iyi bilirsiniz' olarak değil de 'siz daha iyi bilirsiniz..' şeklinde bir tercümeyi uygun gördük. Zira bu cümlede 'benden' anlamına gelen مني ifadesi kullanılmamıştır. Ancak اعلم fiili, ism-i tafdil kalıbında olması cihetiyle bir karşılaştırma yapılmasını gerektirmektedir. Bizim bu noktada tercih ettiğimiz anlam şöyledir: 'Siz, (dininize ait bir gerçeğe/işe nisbetle) dünyanızın işini daha iyi bilmektesiniz.'[262] Nitekim dünyalarına ait bir iş olan aşılamayı başarıyla uygulayan bahis konusu bu zevatın, Hz. Peygamber'in tevhid-i hâlikıyet gerçeği ile doğrudan alâkalı mesajını o günkü ufuklarıyla kavramaya henüz müsait olmadıkları görülmektedir.

Bu cümleden olarak diyebiliriz ki bu hadiste geçmeyen مني ifadesinin 'takdirî' olarak kullanıldığını farz ederek 'siz benden daha iyi bilirsiniz' şeklindeki bir tercüme makul değildir. Zira –başından beri izah etmeğe çalış-

[262] Tacuddin es-Subkî *Cem'u'l-Cevâmi'* isimli eserinde böyle bir tevcihe yer verir. (Bkz., Hasen el-Attâr, *Haşiyetu'l-Attâr Alâ Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 156.)

tığımız gibi– burada Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) içine düştüğü isabetsiz bir durum söz konusu değildir ki, onlara karşı yanılgısını dile getirir mahiyette böyle bir özür mukabelesi olmuş olsun.

Burada ikinci ihtimal üzerinden, yani 'yani, siz aşılama işini benden daha iyi bilirsiniz' şeklindeki bir tercüme üzerinden hareket edilse dahi bundan Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'kendi kanaatiyle yanlış bir yönlendirmede bulunduğu' şeklinde bir anlam yine çıkarılamaz. Çünkü Hz. Peygamber'in onlara ilk olarak söylemiş olduğu, "لو لم تفعلوا لصلح" cümlesinden ibarettir ki bunun anlamı, yukarıda da üzerinde önemle durulduğu üzere, '(Allah dilerse) siz aşılama yapmamış olsanız da (hurma) olur' demek olup asla 'bu işi yapmazsanız daha iyi olur' şeklindeki bir manaya gelmemektedir.

Bu mevzuyla alâkalı olarak *'Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu'* isimli eserinde Mehmet Görmez, bu türden bir yorumun zorlama olduğunu belirttikten sonra Müslim'in ikinci rivayetinde geçen ifadelerden hareketle "aslında bu hadiste bazılarının anlamak istediği gibi din-dünya ayırımı yoktur, hadiste geçen din, vahiy manasında kullanılmıştır, nitekim onun karşısında da 'rey' kelimesine başvurulmuştur"[263] şeklinde bir genellemeye gitmektedir. Ne var ki, yazarımızın üzerine düşüncesini bina ettiği 'rey' kelimesi, İkrime isimli ravîye aittir. Gerek Nevevî gerekse Müslim'in diğer şarihleri bu kelimenin Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) ait olmadığında, ulemanın ittifak ettiğini belirtmektedirler.[264]

2. Konuyla İlgili İki Husus ve İzahı

Birincisi: Mademki Resûlullah onların durumu kavrayamadıklarını gördü, o halde neden onların yanlış anlamalarını orada hemen tashih etmedi?

---

[263] Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu,* T.D.V., yay., Ankara 1992., s.292.

[264] Bkz., en-Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî,* Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1972., XV,116; el-Übbî ve es-Senusî, *İkmalu İkmali'l-Mu'lim ve Mukemmili İkmali'l- İkmal,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994., VIII, 112.

Bu noktada Hz. Peygamber'in 'insanları seviyelerine ve ufuklarına göre muhatap alan' özelliğini hatırlatarak deriz ki, Hz. Peygamber, o insanlara vicdanî bir tecrübe ve zamanla kazanacakları tevhid-i rubûbiyete ait ince ve derin bir gerçeği hemen açmayı uygun bulmayıp zamana yaymayı yeğlemiştir. Başka bir ifadeyle henüz belli bir seviyeye gelmemiş akıl ve vicdanlara zamansız bir hitapta bulunmamıştır.

Bu hususu tarihten başka bir misalle de açıklığa kavuşturmamız mümkündür. Hudeybiye'de müşriklerle yapılan musalahayı içine sindiremeyip Mekke'ye ne pahasına olursa olsun girilmesini isteyen Hz. Ömer'in (radıyallahu anh) heyecan dolu çıkışları karşısında ve onun 'Sen Allah'ın Resûlü değil misin?', 'Bizler Müslüman, onlar müşrik değiller mi?' veya 'Bizler hak üzere, onlar batıl üzere olan insanlar değiller mi?' şeklindeki bütün sorularına Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) 'evet' kelimesinden başka bir cevap vermemişti. Yani Resûlullah, –o günkü durumu itibariyle bu ânın büyük bir fethin başlangıcı olacağını sezemeyen– Hz. Ömer'e (radıyallahu anh) bu antlaşmanın Müslümanlar için ne büyük tarihî bir fırsat ve bir fetih vesilesi olduğunu tek bir kelimeyle anlatmamıştı.[265] O (sallallahu aleyhi ve sellem) bu gerçeği onun bizzat kendisinin yaşayıp kendisinin görmesi için tâbiî bir sürece bırakmıştı. Nitekim netice de öyle olmuştu.

İkincisi: "Hz. Peygamber'in dünyevî bir işte zanda bulunup yanılması onun için bir nakise değildir" düşüncesinden hareketle ve de "Onun (sallallahu aleyhi ve sellem) Mekke'de neş'et etmiş olması cihetiyle ticareti bilmiş olduğu ancak Medine'de yaygın olan ziraat işlerinin yabancısı olduğu, dolayısıyla böyle bir yanılgının gayet normal sayılması gerektiği"[266] üzerinde durulması.

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) bu işin yabancısı olabilir. Biz zaten O'nun, ne her şeyi bilmesi gerektiği, ne de her şeyi bilememenin O'nun, için bir nakise olacağı iddiasındayız. Ancak risâlet gibi büyük bir misyonun temsilcisi olan Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yaban-

[265] Bkz., İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (thk.: Muhammed Saîd), Daru'l-Fikr, Beyrut 1994., III,252. Keza bkz., el-Buhârî, Şurût 15; Müslim, Cihad 94.

[266] Azimli, Mehmet, *Halifeliğin Kurumsallaşması*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış doktora tezi), Konya 1999., s.126.

cısı olduğu, bilmediği(!) bir konuda 'aşılamanın bir faydasının olacağını zannetmiyorum, dolayısıyla bunu bırakabilirsiniz' türünden bir beyanda bulunmasının O'nun, adına bir nakise oluşturabileceğinin ciddi bir şekilde düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira tarihen çok iyi bilinmektedir ki, o gün Hz. Peygamber'in çevresinde eksik ve açık arama kastıyla onu sürekli takibe alan gerek ehl-i kitap'tan gerekse ehl-i küfür ve nifaktan hasımları vardı ve maksatları yalnızca onun temsil ettiği misyona gölge düşürmek idi.

Acaba böyle bir ortamda Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) gibi basiret ve ufuk sahibi bir insanın bilmediği bir sahada–kendisine olan güveni sarsabilecek ve davasına halel getirebilecek bir tarzda– sarf-ı beyanda bulunması makûl müdür? Bizce bu makul değildir. Esasen bunun böyle olamayacağını kendi nefislerimizde de test edebilmemiz mümkündür. Diyelim ki, içimizden herhangi birimiz, bizim için çok önemli olan bir misyonu temsil ve ispat için bir yere varmış bulunuyoruz ve dikkatler de olduğu gibi bizim üzerimizde odaklanmış bir durumda. Acaba böyle bir ortamda ne olduğunu bilmediğimiz bir uygulamayla alâkalı olarak 'Bunun bir fayda temin edeceğini zannetmiyorum, yapmayabilirsiniz de veya yapmazsanız daha iyi olur' şeklinde insanlara bir tavsiyede bulunmayı, biz kendimiz düşünür müyüz? Hiç şüphesiz, içimizden buna cevap olarak gelecek ses 'hayır.' olacaktır. Öyleyse sıradan/normal bir insan olarak kendi açımızdan bile uygun bulmadığımız böyle bir tavsiyeye(!), mantık ve zekasının parlaklığı dost-düşman herkes tarafından kabul edilmiş bir insan neden başvursun ki?

3. Olayın Bir Başka Açıdan Değerlendirilmesi

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), ziraat veya zanaat gibi dünyevî sahayla ilgili olarak insanların hayatlarının her noktasına doğrudan doğruya teşrî maksadıyla katılıp karışmamıştır. Şayet karışıp her şeyi talim etseydi, gerek o dönemin insanları gerekse biz bu emirlere de diğer teşriî emirler gibi uymak zorunda kalacaktık.

Sözgelimi, her şeyi bilen Allah, vahiy yoluyla peygamberine bildireceği bir usulle kullarının tarım alanında bire yüz alabilmelerini sağlayan

bir yol gösterebilirdi. Ancak Allah peygamberleri vasıtasıyla beşeri böyle bir yola mecbur etmemiştir. Zira O (celle celâluh), beşere eşyaya müdahale hakkını vermiştir. Ona verilen bu müdahale hakkı aslında onun iradesinin varlık sebebi ve yüce Yaratan'a halife olmasının bir neticesidir.

Bu tespitlerin ışığında şu noktaya gelmek istiyoruz: Dünyevî işlerde de Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) müdahil olması, beşerî ilgi ve bilgi kaynaklarının kuruması ve onların tecrübî birikimlerinin heba olup gitmesi anlamına gelecektir ki, bu, beşerin fıtratındaki istidatları inkişaf ettirme maksadıyla gelen Zat'ın fıtratla zıtlaşması anlamına gelmesi demektir.

Şu halde, o gün Hz. Peygamber'in ağaçlarını aşılayan insanlara yapmış olduğu müdahalenin, –bizim şimdiye kadar kendimizi teslime mecbur ettiğimiz– dünyevî boyuta ait bir müdahaleden öte daha farklı bir şey olması gereğinin üzerinde durulmalıdır. Bize göre bu, bilerek veya bilmeyerek sebeplerin neticenin meydana gelmesinde 'tek illet' gibi telakki edildiği bir ortamda 'tevhid-i hâlikıyyet' açısından zihinlerin şirke karşı uyarılmasından başka bir şey değildir.

Hasılı; buraya kadar arz etmeye çalıştığımız böyle bir değerlendirme, ilk anda "Hz. Peygamber'i (sallallahu aleyhi ve sellem) olduğundan fazla yüceltme veya onu kurtarma cehd ve gayreti" gibi görülüp bir zorlamaya gittiğimiz ileri sürülebilir. Ancak biz, şimdiye kadar farklı bir açıdan değerlendirilmesi hiç düşünülmemiş hatta gerek bile görülmemiş söz konusu bu nebevî beyanın –Hz. Peygamber'in gönderiliş hikmeti ve donanımı dikkate alınarak– yeniden bir daha gözden geçirilmesini öneriyoruz.

SONUÇ

Her şeyi yaratan Allah'tır ve hiçbir şey O'nun sonsuz ilim, irade ve kudretinden hariç değildir. Kainatta sebepler ve sonuçlar olarak görünen eşya bütünüyle Allah'ın eseridir, zira sebeplerin kabiliyeti ile sebep oldukları sonuçtaki mükemmelliğin, birbirinden sonsuz derece uzak oldukları görülmektedir.

Kur'ân açısından sebeplere riayet etmek bir vazife; neticenin Allah

elinde olduğuna inanmak ise, 'tevhid' akidesinin bir gereğidir. Bu cümleden olarak denilebilir ki –şartlarına uymakla yükümlü olduğumuz– sebepleri reddetmek düşünce adına bir sapma olduğu gibi, her şeyi onlara vererek 'sebepsiz bir şey olmaz' iddiasıyla sebeplerin arkasındaki Sonsuz Kudreti görmezlikten gelmek de 'tevhid' adına ayrı bir sapmadır. Şu halde ne sebepler yok sayılıp, bu âlemin nizamı inkar edilmeli; ne de sebeplerin varlığını kabul ederken onlarda sonucu belirleyen bir güç, bir tesir vehmedilmelidir.

Sebeplere hakiki tesir veren cahiliye dönemi insanlarında ve o dönemin telakkilerinden tamamen arınamamış ilk dönem Müslümanların bir kısmının zihninde aşılama, adeta hurmanın meydana gelmesinde 'olmazsa olmaz' bir sebep olarak telakki ediliyordu. İşte Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) böyle bir yanılgıya dikkat çekmek için 'şayet Allah dilerse/dilemişse aşı olmadan da netice hasıl olur' anlamında 'siz (aşılama) yapmamış olsanız da (hurma) olur' buyurmuştu. Bu ikazıyla o, sebep ve vasıtaların sonucu belirleyen bir güç ve tesirlerinin olmadığına dikkat çekiyordu. Diğer bir ifadeyle o, zahirde sebeplerle ilişkili olarak cereyan eden her şeyin Allah'ın emir, irade ve kudretiyle varlık sahasına çıktığını zihinlere yerleştirmeyi hedefliyordu.

Esasında Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'aşılamanın bir faydası yoktur veya onu bırakabilirsiniz' türünden bir tavsiyesi olmamıştı. Ancak onun 'sebeplerde hakiki tesir yoktur, neticeyi yaratan yalnız Allah'tır' şeklinde özetleyebileceğimiz söz konusu mesajını kavrama ufkunu yakalayamamış yeni Müslüman olmuş bir kısım zevat bunu, aşılamanın yapılmasına lüzum olmadığı şeklinde anlayıp o sene ne şekilde aşı yapıyorlar ise onu terketmişlerdir. Daha sonra Hz. Peygamber onların tevhid akidesinin bu ince ve önemli gerçeğini anlayabilmeleri için vaktin henüz erken olduğunu görüp onları yeni bir teşvikle önceden yapageldikleri işlerine yöneltmiştir.

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sebepleri gözetmeyi bir mükellefiyet olarak addeden tutum ve tavrından hareketle, onun bilmediği ve emin olmadığı bir konuda sırf zannına dayanarak insanları yönlendirmeyeceği kanaatindeyiz. Zira bir peygamberin, bir kavmin öteden beri yapa

gelmiş olduğu ve yararını bizzat tecrübe ettiği bir uygulamayı terketmelerini gerektirecek bir şekilde bir tavsiyede bulunabileceğini düşünmek, ne onun fetanetiyle ne de gönderiliş hikmetiyle telif edilebilir. Ayrıca onun kendisine ve temsil ettiği misyona olan güveni zedeleyebilecek ve davasına halel getirebilecek bir tarzda sarf-ı beyanda bulunması da söz konusu olamaz.

Netice olarak –Müslim'in Sahih'inde tahric ettiği Hz. Enes'den gelen rivayeti esas alarak– diyebiliriz ki, Hz. Peygamber, bu beyanıyla 'sonucu belirleyen güç ve tesirin sebeplerde değil, Allah'ta olduğuna' dikkat çekmiştir. Bunun dışındaki diğer varyantlar ise, kanaatimizce, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'tevhid-i hâlikıyet' gerçeği ile alâkalı vermek istediği bir derse o günkü ufuklarıyla intikal edemeyen bir kısım ravînin –hadisin anlaşılması niyetine matuf olarak– kendilerince yapmış oldukları yorumlamalardan ibaret ifadelerdir.

HAYIR VE ŞERRİ ÖZETLEYİCİ MUHTEVASIYLA NAHL SÛRESİ 90. ÂYETİNİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ[267]

GİRİŞ

İnsan, yaratılmışlar içinde en üst noktaya çıkmaya donanımlı bir varlıktır. Ancak, o, bu potansiyeliyle birlikte mahiyetindeki kin, nefret, haset ve başkaldırma gibi özellikleriyle temsil ettiği çizginin altına her an düşmeye de müsait bir varlıktır. İşte yarattığı insanın bu yönünü en iyi bilen Allah, lütuf ve merhametinin bir sonucu olarak ona yol göstermiştir; onu kendi aklıyla başbaşa bırakmamıştır. Zira gerçekleri arayan insan aklı, gerek cismanî dürtülerin, gerekse içinde bulunduğu çevrenin (hâkim kültürün) baskısı altında iyi olanı kötü, kötü olanı da iyi olarak adlandırmaya açık bir pozisyondadır. Bu itibarladır ki yüce Yaratıcı hayrı şerden[268] ayırt edebilecek bir yapıda yarattığı insana ayrıca peygamberler vasıtasıyla iyilik ve kötülüklerin listesini vermiştir.

Allah'ın insan aklına en son ve en kapsamlı hitabı olan Kur'ân'da bu liste detaylarıyla sunulmuştur. Muhtelif sûrelerde belli münasebetlerle ve sıklıkla yer alan bu prensipler Nahl 90. âyette özetleyici bir muhtevayla verilmiştir. İlgili âyet şöyledir:

"Muhakkak ki Allah adli, ihsanı ve yakınlara vermeyi emreder, fah-

---

[267] Bu makale, '*Ekev Akademi Dergisi*'nin 22. sayısında yayımlanmıştır (Erzurum 2005).

[268] İnsanların düşünce ve tavırları bağlamında Kur'ân dilinde hayır, Allah'ın yapılmasından razı olup insanlara emrettiği hususları, şer ise yüce Yaratıcı'nın hoşnut olmayıp yasakladığı davranışları ifade eder ki bunlarda beşerin hem dünyevî hem de uhrevî maslahatı gözetilmiştir.

şâyı, münkeri ve bağyi ise yasaklar, (işte O) düşünüp tutasınız diye size (böyle) öğüt verir.” (Nahl, 16/90)[269]

Bu âyetle alâkalı olarak gündeme getirilen *kelamî* mülahazalara geçmeden önce, bir makale çerçevesinde bu ilahî beyanda yer alan altı kelimenin içeriği ve birbirleriyle olan münasebetleri üzerinde durmak istiyoruz.

1. Üç Pozitif Esas

Bütün ıslahatçıların idealinde olan güçlü ve erdemli bir toplumu meydana getirmenin temel taşlarını/sütunlarını içinde barındıran bu âyetin pozitif esaslarını sırasıyla adl, ihsan ve îta oluşturmaktadır:

a) Adl

Masdar anlamı itibariyle ‘i’tidal ve istikamet üzere olmak, ölçü ve dengeyi gözetmek, her şeye hakkını vermek ve meyletmek’ gibi anlamları[270] ihtiva eden adl, dinî terminolojide, ‘her bir hususta ifrat ve tefrit arası orta bir yol tutmak’ anlamını[271] ifade eder. Kur’ân’da ‘adl’ ifadesiyle yer alan bu kelime, dilimizde daha çok ‘adalet’ şeklindeki mastarıyla kullanılır.

İfrat ve tefritten uzak düşünce ve hareket şeklinin ifadesi olan adlin/adaletin gerçekleşmesi ‘hakk’a bağlıdır.[272] ‘Hakk’ın[273] dayanağı/kaynağı

[269] Bu âyetin açıklamalı meâlini, yapacağımız izahların ışığında çalışmamızın sonunda vereceğiz. Sahabe içinde ilmî derinliğiyle temayüz etmiş bulunan Abdullah İbn Mes’ûd’un bu âyetle ilgili olarak şöyle dediği rivayet edilir: ‘Kur’ân’da hayır ve şerri toptan ifade eden âyet, bu âyettir.’ Bkz. Taberî, İbn Cerîr, *Camiu’l-Beyan*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1995, VIII, 213. Bu âyetten bir önceki âyet (89. âyet), İbn Mesûd’un tespitini tasdik edici bir ifadeye sahiptir: *“..Sana bu kitabı her şeyi açıklayan ve Müslümanlara yol gösterici (hüda), rahmet ve müjde olarak indirdik.”* Nahl, 16/89 Kısa, fakat özetleyici bir muhteva ve anlam derinliğine sahip olan bu ilahî beyan, geçmişte Halife Ömer b. Abdilazîz’in de (ö.101) üzerinde hassasiyetle durduğu bir âyet olmuştur. O, Cuma hutbelerini müteakiben bu âyetin okunmasına vesile olmuştur. Daha sonra bu âyetin her hutbe sonunda okunması adet haline gelmiştir. Bkz. İbnu’l-Esîr, İzzüddin, *el-Kamil fi’t-Tarîh*, (çev.: Yunus Apaydın), Bahar yay., İstanbul 1986, V, 43.

[270] Bkz. İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî (renkli), Beyrut 1996, IX, 83-85.

[271] Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu’t-Tarifât*, ts., ys., s. 147.

[272] Bkz. A’raf, 7/159, 181.

[273] Lügatte ‘hakk’ kelimesi için, ‘gerçek, doğru, sıdk, vakî’ gibi anlamlar verilir ve zıddının bâtıl olduğu belirtilir. Istılahta ise bu kelime için şu tariflere yer verilir: 1. Hak, hükmün vakıa (mevcut ve var olana) mutabakatıdır, mukabili batıldır. 2. Hak, inkarı caiz/mümkün olmayan sabitedir. (Bkz. Cürcanî, *Kitabu’t-Tarifât*, s. 89.)

ise, Kur'ân'a göre varlığın sahibi ve terbiyecisi olan Allah'tan başkası değildir: *"De ki, hak/gerçek Rabbinizdendir."* (Kehf, 18/29)

Bu gerçeği selim mantığın kuralları içinde ele aldığımızda da aynı noktaya varmış olacağız: *İnsanı güzel bir kıvamda var eden kim ise, onun dengeli ve uyumlu bir hayat tarzı içinde hareket ölçülerini tesis edebilecek de ancak o olabilir.* Nitekim Şûra sûresindeki bir âyette, kendisinden görevinin icrası istenen Peygamberin adl sıfatını kazanabilmesi, bu konuda insanların keyfi istek ve arzularını hesaba katmaksızın 'ilahî emirlerin gösterdiği istikamet üzere olması' şartına bağlanmıştır: *"..Davetini yap ve emrolunduğun gibi istikamet üzere ol. Onların heveslerine uyma ve de ki: Ben Allah'ın indirdiği kitaba iman ettim ve (onunla) aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum."*[274]

Kur'ân'da sıklıkla yer alan **adl** kavramının anlam sahasının, düşünceden fiile geniş bir dairede değerlendirilmeye tâbi tutulması gerektiği kanaatindeyiz.[275] Nitekim bu âyetteki adl kelimesini böyle bir perspektiften ele alan bazı müfessirlerimiz şöyle demişlerdir: *Adl, gerek itikadî, gerek amelî gerekse ahlakî her bir konuda orta yol (istikamet) üzere olmaktır.*[276] Şimdi bu özlü cümleyle anlatılmak istenilenleri kısaca açıklamaya çalışalım:

Bu iki tarifin ortak noktası, hakkın belli bir esasa dayanmış olmasıdır. Ve yine bu tariflerde bir 'vakî'den söz ediliyor ki, bu ise, verilen hükmün ancak ona uyması, onunla mutabık olması halinde hak olacağını ve gerçeği ifade edeceğini gösterir. Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, insan denen varlığa uygun hükmü ancak onu var eden verebilir ki, o da yüce Yaratıcı'dan başkası olamaz. Zira, kendi varlığının bile gerçek sahibi olmayan ve de her an nefsanî hazları ve özel hayatının etkisi altında bulunan insanın, fıtratına mutabık ve muvafık ölçüleri (hak olanı) sağlıklı bir biçimde belirleyebilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu ancak, onu var eden, bu itibarla onu kendisinden daha iyi bilen birisi tarafından belirlenebilir.

274 Şûra, 42/15. Adl veya istikamet hayatının gerçekleşebilmesinin, elçiler vasıtasıyla verilen ölçülere bağlı olduğunu bildiren, anlamı gayet açık başka âyetler de mevcuttur. Mesela, adalet anlamını ifade eden 'kıst' kelimesinin kullanıldığı bir âyette ise şöyle denir: *"Kasem olsun ki, Biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti (kıstı) yerine getirmeleri için beraberinde kitabı ve ölçüyü (mizanı) indirdik."* (Hadîd, 57/25)

275 Ne var ki adl veya adalet denilince umumiyetle zihinlerde ilk uyanan, 'gelir dağılımı veya nasb/atama gibi konularda hakkaniyet ölçüleriyle hareket etme' olmaktadır. Halbuki bu sadece adlin ameli boyutuyla alâkalı bir yönünü teşkil eder.

276 Beydavî, Kadî Nasiruddin, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 555. Keza bkz., Ebu's-Suûd, Muhammed, *İrşadu Akli's-Selîm*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts., V, 136.

a. ***İtikadî açıdan adl***: Uluhiyet konusunda istikametin ifadesi olan tevhid inancına sarılmak, bu mevzuda inkar veya şirk mülahazalarına düşmemek. Nitekim, İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayette, onun 'adl'in başının tevhid-i ilah olduğunu söylediği belirtilir.[277]

b. ***Amelî açıdan adl***: Bu hususu iki ayrı yönden ele almak mümkündür. Birinci olarak, amelî açıdan adli, 'dünya-ahiret ve ceset-ruh arasındaki ölçünün/dengenin gözetilerek hareket edilmesi' şeklinde yorumlayabiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'in "*Allah'ın sana verdikleriyle ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma..*" (Kasas, 58/77) âyeti, dünya-ahiret dengesinin gözetilmesini emreder. Ceset-ruh arasındaki dengenin gözetilmesi için ise Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) "*..(unutma ki) senin üzerinde cesedinin/bedeninin de hakkı vardır*"[278] şeklindeki beyanını örnek olarak zikredilebiliriz.

Bu âyetin yorumu münasebetiyle 'ameller hususunda gözetilmesi gereken adl' ile ilgili olarak bazı müfessirlerimiz şöyle demişlerdir: Herhangi dünyevî bir bahaneyle/gerekçeyle ne kulluğu terketmek ne de ruhbanlık anlayışı içinde ahiret için dünyayı terk etmek.[279] Şu halde bu noktada adlin/istikametin gerektirdiği, *halk* (yaratılmış dünya ve hemcinslerimiz olan insanlar) *içinde Hakk'la beraber* olmaktır. Burada bir hususa daha açıklık getirmemiz yararlı olacaktır. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber'in zühde vurguda bulunan ifadeleri vardır. Hadis kriterleri açısından bir çoğu problemsiz olan bu rivayetlerin, 'dünyanın fiilen terkedilmesi olarak değil, kalben terkedilmesi' anlamında değerlendirilmesi gerekir.

Amelî adlin diğer yönüyle değerlendirilmesine gelince: Bu, daha çok icrası emredilen vecibelerin yerine getirilme keyfiyetiyle alâkalıdır ki bunu 'eda edilmesi istenen vecibeleri umursamazlık ve aşırılıklara düşmeksizin itidalin temsilcisi olarak yerine getirmek' şeklinde tarif etmek mümkündür. Kur'ân'da, ümmet-i Muhammed'in bu niteliği haiz bir toplum olduğu şöyle ifadelendirilir: "*Sizi işte böyle ümmet-i vasat (orta yolun tem-*

---

[277] Bkz., Taberî, *Camiu'l-Beyan*, VIII, 213. İtikadî açıdan adli, 'bu âyetle alâkalı olarak gündeme getirilen kelamî mülahazalar' başlığı altında yeniden ele alacağız.

[278] Buhârî, *Savm* 55; Müslim, *Sıyam* 182.

[279] Bkz. Beydavî, *age.*, I, 555; Alûsî, *age*, VIII, 320.

silcisi bir ümmet) kıldık ki (diğer) insanlar üzerine şahitler (hakemliğine başvurulacak, örnek alınacak kimseler) olasınız..”[280]

Bugün adl/adalet denince daha çok ‘ictimaî adalet’ mefhumu üzerinde durulmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki ictimaî adalet, dinin, inanç temelleri üzerinde ibadet ve muamelatıyla bir bütün olarak yaşanmasının sonucundan başka bir şey değildir.

c. ***Ahlakî açıdan adl***: Yüce Yaratıcının insan fıtratına yerleştirdiği duyguları ifratkar veya tefritkar açılımlardan uzak tutarak istikamet çizgisine çekmek. Bu cümleden olmak üzere, bir insanın, potansiyel olarak sahip kılındığı akletme duygusunu, demogoji taşkınlığına veya hiçbir şeye kafa yormama tefritine düşmeksizin yerinde ve yeterince (hikmet) çizgisinde; mevcut gazap/öfke duygusunu saldırganlık veya korkaklığa dönüştürmeksizin ‘cesaret/şecaat’ ekseninde; sınır tanımaz bir taşkınlığa veya köreltilmeye açık bulunan şehevî duygusunu meşru daireyle yetinmenin ifadesi olan ‘iffet’ yörüngesinde işletmesi gerekir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu’l-Mevakıf* isimli eserinde insan fıtratında var olan

[280] Bakara, 2/143. İslâm, gerek ibadet, gerek muamelat gerekse cezaî müeyyideleri (ukubatı) ilgilendiren konularda hep itidali salık vermiştir. İnsan, Allah’a kullukta derinleşme yolunda farzların dışında ifa etmek istediği nafileleri gücünün nispetine göre uhdesine/üzerine almalıdır; altından kalkamayacağı ve –gücü yetmeyeceğinden– devam ettiremeyeceği nafile ibadetlere talip olmamalıdır. Çünkü böyle ibadetlerin nefse ağır gelmesinden ötürü terkedilmesi söz konusu olabilecektir ki, bu da o şahısta terkten gelen bir kısım sıkıntıların oluşmasına sebebiyet verecektir. Bunun için bir insan dinin her konuda tavsiye ettiği itidal esprisi içinde, farz ibadetleri huşû ve tadile dikkat ederek, nafileleri ise gücünün yettiği bir devamlılıkla eda etmelidir. Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) şu hadisi de bu hususu aydınlatıcı mahiyettedir: “*Allah nezdinde amellerin en sevimlisi, az da olsa sürekli olanıdır.*” (Bkz. Buhârî, İman 32; Müslim, Müsafirîn 216; Ebû Davud, Tatavvu 27; Nesaî, Kıyamu’l-Leyl, 19)
Kur’ân’da itidale uyulması bağlamında, gerek insanın iktisadî hayatıyla ve gerekse cezaî müeyyidelerin uygulanılması konusuyla alâkalı olarak verilen örnekler vardır: “*Onlar harcama yaptıklarında, ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.*” (Furkan, 25/67); “*Kim zulmen öldürülmüşse Biz onun velisine (kısas için) bir salahiyet vermişizdir. (Ancak bu veli) katilde (kısasta) ileri gitmesin.*” (İsra, 17/33)
İslâm çeşitli ictimaî ve ticarî muamelelerde de herkesin, sahip olduğu hakları elde edebilmesi için adaletin gözetilmesine vurguda bulunur. Dahası, İslâm herkese, –ahlakî, ictimaî, iktisadî, kanunî veya siyasî olsun– tüm haklarının hakettiği ölçüde verilmesini emreder. Böylece o, zihinlere yerleştirmeye çalıştığı bu türden bir adalet anlayışıyla, sosyal bünyede aşırılıklardan uzak, dengeli ve uyumlu bir hayat tarzını yerleştirmeye çalışır: *“Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan adaleti gözeten şahitler olun..*” (Maide, 5/8)

bu duygularla ilgili olarak bir değerlendirme yaptıktan sonra, adlin/adaletin gerçekleşmesinin 'hikmet–şecaat–iffet' üçlüsünün birlikteliğine bağlı olduğunu belirtir.[281]

Adl/istikamet adına, Yaratanın ve O'nun yetkili kıldığı görevlilerin (peygamberlerin) belirlediği çerçevenin ötesinde bir kısım zorlayıcı unsurlar ortaya koymak ve pratikte de bunları uygulamaya çalışmak şer'î sınırların dışına taşmak demektir ki bu Kur'ân dilinde 'haddi aşmak' veya 'zulüm' olarak adlandırılır.[282]

b) İhsan

Lügat anlamı itibariyle ihsan kelimesi iki şekilde kullanılır. Birincisi 'ahsenehu' şeklinde olup bir şeyi güzel yapmak anlamına gelir. Diğeri ise, 'ahsene ileyhi' biçiminde olup birisine iyilik etmek manasını ifade eder.[283] Dilimizde ihsan daha çok bu ikinci anlamıyla bilinmektedir. Ancak bu âyet her iki manayı da içine almaktadır.[284]

Temelde 'hasen/güzel olanı yapmak' anlamına gelen bu kelimeye ıstılah olarak çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Müfessirlerimizin bir kısmı ilgili âyetteki bu ifadeyi, farz olan vecibelere ilaveten yapılanlar anlamında 'nedb veya nevafil' şeklinde yorumlamışlardır.[285] Bizce böyle bir yorum yanlış olmasa da kapalı ve eksik kalmaktadır. Nitekim bu inceliğin farkında olan Muhammed Alusî (ö. 1854) şöyle der: "Buradaki ihsan, amellerin (iş ve ibadetlerin) lâyıkıyla yerine getirilmesidir ki, bu da amellerin hem kemmiyet (nicelik) hem de keyfiyet (nitelik) yönüyle ilgilidir."[286] Şimdi bu iki yönüyle ihsan mefhumunu ele alalım:

1. Kişinin üzerine farz olarak belirlenmemiş (vacibattan/feraizden

---

[281] Bkz. Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakıf,* (Siyalkutî haşiyesiyle birlikte) Matbatu's-Seade, Mısır ts., VI, 130. Keza bkz., İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr, *Kanunu't-Tevîl,* Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, s.152.

[282] Bkz. Bakara, 2/229.

[283] Daha geniş bilgi için bkz. İsfehanî, *el-Müfredat,* s.170-171.

[284] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser yay., İstanbul 1976, V, 3117.

[285] Mesela bkz. Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 605; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî,* Kahraman yay., İstanbul 1994, II, 697.

[286] Alusî, Mahmud, *Ruhu'l-Meanî,* Daru'l-Fikr, Beyrut 1997, VIII, 321. Bu görüşü paylaşan diğer bir kişi de Ebu's-Suûd'dur. Bkz., *İrşadu Akli's-Selim,* V, 136.

olmayan) iş ve ibadetlerinin ihsan şuuruyla olan alâkasını şöyle izah edebiliriz: Mesela, inanan bir şahsın ramazan orucu dışında tutmaya çalıştığı oruçları doğrudan onun ihsan duygusuyla ilgilidir. Çünkü o burada böyle bir şeyi mecbur tutulmadığı, zorlanmadığı halde yapmaktadır. Bu, onun, lütfu ve inayeti sonsuz olan Rabbe karşı bir vefa duygusu içinde gönlünden gelen bir karşılığın (ihsanın) ifadesidir. Nitekim, gece boyu ayakları şişinceye kadar Allah'a teveccühte bulunan Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) 'Niçin böyle yapıyorsun ya Resullelah, Allah senin geçmiş gelecek günahlarını affetmiştir.' diyen Aişe'ye o, "*Ben (rabbine) çokça şükreden bir kul olmayayım mı.*"[287] şeklinde karşılık vermiştir. Bu durumu başka bir örnekle de ele alabiliriz: Toplumu oluşturan fertler arasında huzur ve dengenin sağlanması hikmetine yönelik olarak adl ölçüleri içinde belli bir miktarı (zekat görevini) farz olarak tayin eden din, '*hayırda israf yoktur*' anlayışıyla, insanları sürekli olarak ihsan kuşağında (daha fazla hayır anlayışı içinde) hareket etmeye teşvik etmiştir.

2. Yapılan iş ve ibadetler çerçevesinde ihsan kelimesinin keyfiyet yönünden ifade ettiği anlama gelince: Bunu, 'kişinin ister Allah'a, ister kendi hemcinsine karşı isterse diğer canlı varlıklara karşı yerine getirmesi gereken vazifelerini hasen (güzel) bir surette yapması' şeklinde ifade edebiliriz. Bu cümleden olmak üzere insanın sergileyebileceği ihsanı üç kısımda ele alabiliriz:

a. ***Allah'a karşı ihsanı***: Bu anlamdaki ihsanı, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) '*ihsan, Allah'ı görüyor gibi O'na kulluk yapmandır*'[288] şeklinde dile getirmiştir ki, bu 'sonsuz kerem, kemal ve azamet sahibi yüce Allah'a karşı insanın kulluğunu O'nu görüyormuşcasına en güzel bir surette yapması' gerektiğini ifade eder.

b. ***Hemcinslerine (insanlara) karşı ihsanı***: Kişinin hemcinslerine karşı olan ihsanı, daima onların dünyevî-uhrevî mutluluk ve huzuruna yarayacak şekilde hareket etmesidir. Kur'ân, insanın kendisi dışındakilerle ilişkilerinin huzur ve ahenk içinde yürümesini sağlayacak bir temel/esas olarak belirlediği adalet prensibi üzerine ihsan şuurunu da yerleştirmeyi hedefle-

[287] Buhârî, *Teheccüd* 6; Müslim, *Münafikîn* 79.
[288] Buhârî, *Tefsir-u sûre* (31) 2; Müslim, *İman* 57.

miştir. Böylece o, ifrat ve tefritten uzak kesin ve şaşmaz ölçülerinin yanına inceliği ve letafeti de koymuştur. Sözgelimi, adaletin tesisi için infakı emreden İslâm, aynı zamanda bu görevin insanları rencide etmeksizin ve minnet altında bırakmaksızın yerine getirilmesini de istemiştir.[289] Ve yine ilgili prensibiyle katil konusunda ölenin velisine misliyle mukabele hakkını getiren bu din, müsamaha etmek isteyen herkesin önüne kapıları açık tutmuştur; adlin de ötesine geçmek ve böylece ictimai yaraları tedavi etmek ve fazilet kazanmak isteyenlerin önüne engeller dikmemiştir.[290] Nitekim ihsanı bu açıdan ele alan Râgıb el-İsfehani 'İhsan, iyiliğe fazlasıyla, kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermektir' der.[291]

Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî bu âyetteki ihsan kavramının muhtevasına 'cömertlik, höşgörü, af, merhametli olma, nazik olma, bencil olmama' gibi anlamların da dahil olduğunu belirttikten sonra, ihsan kavramını adalet kavramı ile birlikte şöyle ele alır: "Adalet sağlıklı ve dengeli bir toplumun temeli ise, ihsan onun mükemmele erişmesidir. Bir taraftan adalet toplumu hakların çiğnenmesi ve zulümden korurken, diğer taraftan ihsan, toplumu zevkli yaşamaya değer bir hale sokar.. İhsan şuurunun oluşmadığı bir toplumda, sevgi, şükran, cömertlik, fedakarlık, samimiyet ve müsamaha gibi hayatı zevkli/yaşanır kılan yüce değerlerin oluşmasını sağlayan insanî nitelikler oluşamaz."[292]

c. ***Diğer canlı varlıklara karşı ihsanı***: Bunu, 'insanın onlarla ilgili olarak yerine getirmesi gerekli olan bir görevi ihsan ruhuyla yapması' şeklinde yorumlayabiliriz. Mesela, kişinin mülkiyetindeki bir hayvanı, hayatını devam ettirecek kadar doyurması onun için bir görevdir, ötesiyle (daha güzeliyle) ona muamelede bulunması ise bir ihsandır. Bunun gibi insanın bir hayvanın kesim işini ona eziyet vermeksizin gerçekleştirmeye çalışma gayreti de, ona karşı sergilenmesi gereken ihsan ruhuyla ilgili bir durumdur. Nitekim baş tarafı umum varlıkla, son kısmı ise hay-

---

[289] Bkz. Bakara, 2/262, 264.

[290] Bu açıdan şu âyeti örnek olarak zikredebiliriz: *"Eğer ceza verecekseniz, size yapılanın misliyle ceza verin. Ama (bunu istemeyip) sabrederseniz , elbette bu (tavır) sabredenler için daha hayırlıdır."* Nahl, 16/126.

[291] İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredat*, Kahraman yay., İstanbul 1986, s.171.

[292] Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, İnsan yay., İstanbul 1986, III, 48-49.

vanata karşı gösterilmesi gereken dikkat ve itina ile ilgili olan bir hadiste şöyle denir:

"Allah her şey hususunda ihsanla muameleyi yazdı (emretti.) Binaenaleyh, (meşru olan) bir katli gerçekleştirdiğinizde onu güzelce (ihsanla) yerine getiriniz. Keza, kestiğiniz bir hayvanın kesimini güzelce (ihsanla) yapınız; sizden biri önce bıçağını bilesin, sonra keseceği hayvanın yanına varsın."[293]

Özetle ifade edecek olursak, ihsan mefhumunun anlamı son derece geniştir. Bu âyette yer alan ihsan ile emir, insanın ilişkili yaşadığı her bir canlı varlıktan kendi hemcinsine, ondan Rabbiyle olan münasebetlerine kadar her bir muamele ve görevi içine alır.

c) Îtâ

İdeal bir toplum inşa etmek için Kur'ân'ın üçüncü pozitif esas olarak dikkatlerimize arzettiği hususlardan birisi de îta'dır. Kelime olarak 'vermek' anlamına gelen îta, Kur'ân dilinde 'ihtiyaç sahibi kişilerin ihtiyaçlarını gidermek için yapılan yardım' manasında kullanılır. Burada i'ta'nın, ihsanın özel bir uygulaması olarak zikredildiği görülmektedir.

Kur'ân'ın 'zi'l-kurbâ' ifadesiyle yakınlara yardımı özellikle zikretmesinin sebebi, onların bu konuda öncelikli olarak düşünülmesine dikkat çekmek içindir. Şu halde bundan, 'İmkan sahiplerinin yardımlarını sadece yakınlarına yapması gerekir.' gibi bir anlam çıkarılamaz. Bu yardımlaşma akrabalık taassubuna dayalı bir yardımlaşma olmayıp merkezden muhite doğru genişleyen bir dayanışmadır.

Bizce bu tarz bir ifade şeklinde şöyle bir incelik de söz konusudur. Dikkat edilirse, bu âyette hayrı özetleyen üç kelimenin sonuncusu olarak doğrudan, 'vermek' anlamına gelen îta kelimesi kullanılmaktadır. Farklı anlamlara açık bu kelimenin herhangi bir kayda bağlı olmaksızın mutlak olarak zikredilmesinden hareketle, 'bu emrin muhtevasına sadece zekat vermek gibi bir anlamın değil, aynı zamanda ihtiyaç halinde, nafaka vermek, ödünç vermek ve borç vermek gibi manaların da dahil olduğunu düşünebiliriz.

[293] Müslim, *Sayd* 57; Ebû Davud, *Edahî* 11; Tirmizî, *Diyât* 14.

Yerine getirilmesi emredilen her bir verme/yardım türü, gerek akrabalık bağı bulunan insanlar arasında gerekse, toplumun diğer fertleri arasında gönül birliğinin oluşumuna sebepler açısından katkı sağlayabilecek en etkili yollardan birisidir. Bunun içindir ki Kur'ân bu hususa çeşitli münasebetlerle vurguda bulunarak önem ve lüzumuna dikkat çeker. Yerine getirilmesi emredilen bu görevin, kalplerdeki negatif duyguları silip onun yerine sevgi ve şefkate dayalı bir dayanışmanın vesilelerinden birisi olarak fonksiyon icra etmekte olduğu bilinen bir gerçektir. Zira îta/verme, vereni gurur ve kibirden, ona muhtaç durumda bulunanı (verileni) ise, haset ve nefret gibi olumsuz duygulardan temizlemektedir.

Dikkatle baktığımızda ard arda zikredilen bu üç kavramın birbirleriyle irtibatlı oldukları görülecektir. Şöyle ki, gerek düşünce gerekse amelî planda her bir 'güzellik sergileme'nin adı olan ihsan duygusunun gelişebilmesi, ancak, temeli ölçü ve istikamete dayalı 'adl' zemininde mümkün olabilir. Bunun gibi, yardımlaşma ve vefa duygusunun somut ve üstün bir örneği olan 'îtâ' da ancak adl zemininde gelişen 'ihsan' şuuru içinde varlık bulabilir.

2. Üç Negatif Husus

Âyet-i kerimenin ikinci kısmı, gerek fert gerekse toplum hayatını tahrip edici tavırları/fiileri üç kelimeyle dikkatlerimize arzeder. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım:

a) Fahşâ

Lügatte fiil olarak 'aşırı gitmek, çirkin olmak ve haddi aşmak' gibi anlamlara gelen[294] bu kelime Râgıb el-İsfehanî'ye göre Kur'ân dilinde 'söz ve fiildeki çirkinliğin büyüklüğü'nü ifade için kullanılır.[295] Fahşâ'yı 'fevâhiş' (fâhiş olanlar) kelimesi ile açıklayan Zemahşerî'ye göre ise bu kelime, 'Allah'ın koyduğu hududu/sınırı aşan'[296] anlamına gelir. Cürcanî ise *Tari-*

---

[294] Abdulkadir er-Razî, *Muhtaru's-Sıhah*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1967, s. 492.

[295] İsfehanî, *el-Müfredat*, s.562; Firuzâbadî, Mecduddin, *el-Kamusu'l-Muhît*, Daru'l-Ceyl, Beyrut ts., II, 293.

[296] Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 605.

fat'ında bu kelime için şöyle der: "*Fahşa*, tab-ı selimin kendisinden kaçındığı ve akl-ı müstakimin kendisini noksan bulduğu şeydir."[297] Fahşâ'nın anlam alanıyla ilgili olarak yapılan bu tariflerin ortak noktasının, 'gerek söz gerekse fiil bazında olsun haddi aşan her türlü taşkınlık' olduğunu görürüz. Nitekim bu kelime bizim dilimizde de kullanılır. Sözgelimi biz '*fahiş fiat*' veya '*fahiş hata*' gibi nitelemelerde bulunuruz. Açıktır ki, bununla biz söz konusu noktalardaki aşırılığa dikkat çekmiş olmaktayız.

Kur'ân'da bu kelime '..fahişeten'[298] şekliyle de geçer ki, buralarda doğrudan zina fiilinin fahiş özelliğini niteleyici bir sıfat olarak kullanılır. Zaten ilgili âyetlerin kontekstine dikkatle bakıldığında bu ifadeyle zina anlamındaki fuhşun kastedildiği açıkça görülür. Ancak, üzerinde durduğumuz bu âyetteki 'el-fahşâ' kelimesi için böyle bir kontekst söz konusu değildir. Bu itibarla, burada mutlak bir ifade olarak gelen fahşânın muhtevasına, kelimenin lügat anlamı içerisine girebilecek diğer fahiş söz ve fiillerin de dahil edilmesi gerekir. Bunun gibi, Ara'f sûresinin "*De ki: Allah fahşâyı emretmez… Rabbim adaleti emretmiştir.*" (A'raf, 7/28) şeklindeki âyetinde yer alan fahşâ kelimesi de, adl kelimesinin mukabili/zıddı bir anlamda kullanılmıştır. Bu da bize bu kelimenin anlam alanın yalnızca zinayla sınırlı olmadığını göstermektedir.

Bu âyette geçen fahşâ kelimesinin karşılığı klasik tefsirlerimizde genelde 'zina' anlamındaki 'fuhuş' kelimesiyle karşılanmaya çalışılır. Tabiatıyla zinaya bakan yönüyle böyle bir yaklaşım doğrudur, çünkü zina fiili de, Tabatabaî'nin de *el-Mîzan*'ında belirttiği gibi, ırz/namus sınırlarının ihlali anlamına gelmiş olması bakımından o da bir taşkınlık çeşididir; haddi aşmayı ve aşırı gitmeyi (fahişliği) ifade eder.[299] Ne var ki, insanın fahşâsı (fahiş tavırları) içerisinde en yıkıcı olanı zina fiili olsa da o yalnızca bununla sınırlı değildir, zira fahşanın gerek itikadi, gerek ahlakî gerekse amelî boyutta tezahürleri söz konusudur. Nitekim Mevdudi, zina gibi, hak ve sınırların ihlalinin söz konusu olduğu hırsızlık, soygun ve iftira/kazif gibi diğer bir kısım fiillerin

---

[297] Cürcanî, *et-Tarifât*, s.165.

[298] Bkz., Al-i İmran, 3/135; Nisa, 4/15, 19, 22; A'raf, 7/80; İsra, 17/32.

[299] Tabatabaî, Muhammed b. Huseyn, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Matbuatu İsmailiyyan, İran 1972, XII, 233.

de bu kavramın içerisine girdiğini[300] söyler. Zira, söz konusu bu fiillerin hepsinde başkalarının hak ve sınırlarına tecavüz söz konusudur.

b) Münker

İnkar kelimesinin ism-i mef'ûlü olan *münker*, lügat olarak 'tanınmayan, yadırganan' anlamına gelir.[301] Nitekim, bu kelimeyle ilgili olarak Tehanevî, 'münker, maruf'un zıddı olup 'şaz' anlamında kullanılan bir kelimedir' der.[302]

Kur'ân'da genellikle 'iyi olarak bilinen, kabul gören' anlamındaki *maruf* kelimesin zıddı olarak kullanılan[303] münker kelimesi için çeşitli yorumlar getirilmiştir. Mesela Fahruddin Razî bu kelimenin anlam içeriğini geniş bir perspektiften ele alarak, münkerin hem Allah'ı inkar anlamına, hem de herhangi bir din ve adette bilinmeyen (yer almayan) bir şey/fiil manasına gelebileceğini belirtmiştir.[304] Diğer bir kısım yorumcular da, münkeri belli bir açıdan ele alarak, onu 'işleyenlerin yadırganmasına sebep olan davranışlar' olarak görmüşlerdir.[305] Ayrıca münkeri 'aklın yadırgadığı/garipsediği şey' olarak değerlendirenler de olmuştur.[306] Ragıb el-İsfehanî ise münker için 'çirkinliğine/kötülüğüne sahih akılların hükmettiği fiiller' veya 'çirkin veya güzel görülmesi konusunda aklın tevakkuf etmesiyle (susup durmasıyla) şer-i şerifin çirkinliğine hükmettiği fiiller' şeklinde bir tarifte bulunur.[307]

Nelerin münker tavırlar olduğu hususuna cevap olarak ise, tefsirlerimizde mücerred yorumların dışında çok açık ifadeler bulamamaktayız.

---

[300] Mevdudî, age., III, 49.

[301] Firuzâbadî, *age.*, II, 154.

[302] Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istılahati'l-Fünûn*, Kahraman yay., İstanbul 1983, II, 1393.

[303] Mesela bkz. Al-i İmran, 3/104, 110, 114; A'raf, 7/157; Tevbe, 9/67; 71, 112; Hac, 22/41.

[304] Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XX, 82. Keza bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, V, 3118.

[305] Bkz. mesela, Beydavî, *Envaru't-Tenzîl*, I, 555; Alûsî, *Ruhu'l-Meanî*, VIII, 321; Bkz., Ebu's-Suûd, *İrşadu Akli's-Selim*, V, 136.

[306] Bkz. Zemahşerî, el-Keşşaf, II, 605; Nesefî, Ebulberakât, *Tefsiru'n-Nesefî*, Karaman yay., İst., 1994, II, 697.

[307] Bkz. İsfehanî, *el-Müfredat*, s.770.

Ancak Kur'ân'da bu sorumuzun cevabını bulmaya yardımcı olabilecek ipuçları mevcuttur. Mesela Araf sûresinin bir âyetinde, Nahl sûresindeki âyetin sıralamasına (fahşa-münker-bağy) benzer bir diziliş söz konusudur:

"De ki: Rabbim ancak açık ve gizli ***fevahiş'i*** *(aşırılıkları),* ***ism'i*** *(günahı) ve* ***bağy'i*** *(haksız istek ve arzu peşinde olmayı)…yasaklar."* (A'raf, 7/33)

Dikkat edilirse bu âyette münkerin karşılığı olabilecek şekilde kullanılan kelime dilimize 'günah' olarak tercüme ettiğimiz 'el-ism' kelimesidir. İsfehanî'ye göre bu kelime 'kişiyi sevaptan/hayırdan geri bırakan işler'i ifade sadedinde kullanılır.[308] Cürcanî ise 'ism' kelimesini 'şer'an ve tab'an kendisinden kaçınılması gerekenler'[309] olduğunu belirtir. Bu tariflerden anlıyoruz ki, ism veya münker, gerek selim fıtratın gerekse dinin reddettiği her bir *kötü söz* ve *kötü fiili* içine alan bir içeriğe sahiptir.[310] Nitekim Kur'ân-ı Kerîm *'Onlar münker bir söz söylüyorlar.'* (Mücadele, 58/2) ve *'Onlar işledikleri münkerden nehyetmiyorlardı'* (Maide, 5/79) cümleleriyle gerek sözlü gerekse fiilî münker çeşitlerine işaret etmiş olmaktadır.

Burada, 'münkerin fahşadan farkının ne olduğu?' gibi bir soru akla gelebilir. Bu âyet-i kerimede fahşâ ve münker şeklinde bir ayrıma giden Kur'ân, diğer birçok âyetinde ise olumsuz hususların hepsini doğrudan 'münker' kelimesi altında toplar. Bundan da anlaşılıyor ki, 'her fahşâ aynı zamanda bir münkerdir'[311], şu kadar ki, münker söz ve tavırlar içerisinde başkalarının hak ve hukukunu ihlal edici olanları burada 'fahşâ' gibi farklı bir isimle zikredilerek bu kısmın –toplumun huzur ve birlikteliğini etkileyici– tehlikelerine ayrıca dikkat çekilmiştir.[312] Bu cümleden olmak üzere Ebû Hayyan (ö. 654) ise şöyle bir ayrıma gider. Fahşa, dünyada haddi (şer'î müeyyideyi) ahirette ise cezayı gerektiren söz ve fiillerdir. Münker tutum ve fiillere gelince bunlar için dünyada cezaî bir müeyyide söz konusu olmayıp yalnızca

[308] İsfehanî, *el-Müfredat*, s. 9.
[309] Cürcanî, *et-Ta'rifat*, s. 9.
[310] Selim fıtratlarda rahatsızlıklara/huzursuzluklara sebep her bir söz ve bir tavrı içine alması yönüyle münker, 'evrensel doğru ve güzelliklerin tersine sergilenen tavırlar' olarak da tarif edilebilir.
[311] Tabatabaî, *el-Mîzan*, XII, 233.
[312] Bkz. Tabatabaî, aynı yer.

ahirette sorumluluk ve cezayı gerektiren söz ve fillerdir.[313] Doğrusu, Tabatabaî ve Ebû Hayyan'ın yaklaşımları bize de makul gelmektedir.

c) Bağy

Bağy, kök anlamı itibariyle 'taleb etmek, bir şeyin peşinde olmak' anlamlarına gelir. [314] Şu kadar ki, bağy normal bir talepten ziyade –ister hayra isterse şerre doğru olsun– insanın normalin üstündeki aşırı talebini ifade eder. Bu da iki kısımdır. Birincisi, *adl* sınırından *ihsan*'a doğrudur ki, bu övgüye layık bir taleptir. İkincisi, hak olandan batıla doğrudur ki bu ise zemme müstahaktır.[315]

Şüphesiz ki bu âyette söz konusu edilen bağy, yasaklanmış kısmıyla ilgili olup, kişinin, bir kısım nefsanî sâiklerle rahatsızlık duyduğu kişi/kişiler hakkında olumsuz arzular/talepler içine girmesini ifade eder. Bir diğer ifadeyle bu türden bir bağy, kişinin doğrudan fiilî zulüm, i'tidâ ve tuğyânını ifade etmekten ziyade, onun bu fiiller için hazır durumda bulunduğu haleti belirtir. Nitekim Zemahşeri bu kelimeye '*Zulümle (maksada) uzanma isteği/talebi)*'[316] anlamını verir. Bu türden olumsuz duygular içinde bulunanların zulme yönelmeleri kaçınılmaz olacaktır. İşte negatif anlamdaki bağyin kişiyi/toplumları sürüklemiş olduğu böyle bir sonuç itibariyledir ki umumiyetle tefsirlerimizde bu kelimenin anlamı doğrudan 'azgınlık veya zulüm' olarak verilmiştir.

Sonuç olarak denilebilir ki pozitif esaslarda birbirini netice verme halinin burada da geçerliliğini koruduğu kanaatindeyiz. Fahşa, münkerin münker de bağyin kaynağıdır. Şöyle ki, insanın ölçüsüzlükten kaynaklanan haddi aşkın tavır ve fiilleri (fahşâ), zamanla onda münker olarak isimlendirdiğimiz diğer kötülüklerin hayat bulmasına zemin oluşturur. İnsan fıtratında evrensel doğru ve güzelliklerin aleyhine olarak hükmünü icra eden bu kötü düşünce ve fiiller (münker) ise, nihayetinde insanı, sonu zulme varan haksız talep ve arzulara (bağye) götürür.

---

[313] Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Fikr, Lübnan 1992, VI, 586. Keza bkz., Alusî, *Ruhu'l-Meanî*, VIII, 321.

[314] Bkz. Firuzâbadî, *el-Kamusu'l-Muhît*, IV, 305; Abdulkadir er-Razî, *Muhtaru's-Sıhah*, s. 59.

[315] İsfehanî, *el-Müfredat*, s.72.

[316] Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 605. Keza bkz., Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, II, 697.

Bu izahlar ışığında âyetin açıklamalı mealini şu şekilde verebiliriz:

"Şüphesiz ki Allah, *düşünce ve fiilde istikamet içinde olmayı* (adli), *gerek yerine getirilmesi istenen vecibeleri güzel bir surette ifa etmeyi, gerekse, bu görevlerin ötesinde güzellik ve iyilik sergilemeyi (*ihsanı) ve *bu şuurun somut ve üstün bir örneği olarak yakınlardan başlamak suretiyle ihtiyaç sahiplerine vermeyi* (îtayı) emrediyor*; ahlakî sınırları/ölçüleri aşan tavır ve adımları (*fahşayı), *dinin ve selim fitratın tanımadığı her türlü kötülük ve fenalığı (*münkeri) *ve de haksız talep ve zulmü (*bağyi) yasaklıyor. *O* düşünüp tutasınız diye size *böyle* öğüt veriyor*."*

3. Âyetle İlgili Olarak Gündeme Getirilen Bazı Kelamî Mülahazalar

1. ***Adl kelimesiyle ilgili olarak***: Bu âyette geçen adl kavramı üzerinde bazı kelamcılar kelamî açıdan yorumlar getirmişlerdir. Şüphesiz ki bunlar içerisinde en dikkat çekeni bir Eş'arî kelamcısı olan Fahruddin Razî'dir. O, Allah'ın adli emretmesini itikadî konular bağlamında ifrat ve tefritten uzak orta yolun gözetilmesi olarak ele alır ve görüşlerini maddeler halinde şöyle sıralar:

1. Kainatın herhangi bir ilahının olmadığını, yani onun başıboş sahipsiz olduğunu söylemek 'ta'tîl'dir (inkardır), bir ilahtan daha fazlasını kabul etmek ise şirktir ki, dinde her iki durum da kınanmıştır. Adl ise, her halükarda tek bir ilahın varlığını kabul etmektir ki, bu insanın 'Allah'tan başka ilah yoktur' demesidir.

2. Bunun gibi, ilahın varlığı bağlamında onun bir şey olmadığını ileri sürmek de bir ta'tîldir. 'O cisimdir, cevherdir, uzuvlardan müteşekkildir ve bir mekandadır' demek ise bir teşbihtir. Adl ise, cisim ve cevher olmaktan, uzuvları ve parçaları bulunmaktan, bir mekanda bulunmaktan münezzeh olmak şartıyla mevcut ve hakiki bir ilahın bulunduğunu söylemektir.

3. İlah, 'ilim ve kudret sıfatı olmayan bir varlıktır' demek, onun sıfatlarını yok saymak demek olacağından bir ta'tîldir; onun sonradan meydana gelmiş ve değişen sıfatları haiz olduğunu söylemek ise katıksız bir teşbihtir. Adl ise, onun, hâdis olmayan, değişmeyen sıfatları olduğunu

kabul etmekle beraber, âlemin ilahının, alîm, kadîr ve hayy vb. olduğunu söylemektir.

4. Kulun kudreti ve iradesinin olmadığını söylemek katıksız cebirdir; onun, fiillerini gerçekleştirme konusunda müstakil (bağımsız) olduğunu söylemek ise mahza kudret (kendi kendisini idareye sahip mutlak bir kudrete sahip olduğunu iddia etmek) demektir. Bu ikisi de mezmum (kınanması gereken) anlayıştır. Adl ise, kulun fiilini Allah'ın kendisinde yaratmış olduğu (yani eylem anında vermiş olduğu) güçle yaptığını bilmektir.

5. Allah'ın, kulunu yapmış olduğu günahlardan ötürü sorumlu tutmayacağını ileri sürmek, büyük bir umursamazlık (müsahele)tır. O'nun kendisini bilip kabul eden kulunu günahı sebebiyle cehennemde ebedî bırakacağını söylemek ise, son derece katı ve sert (ifratkar) bir tutumdur. Adl ise, 'lailahe illellah' deyip de manasına o şekilde inanan herkesin cehennemden çıkacağını kabul etmektir.[317]

İtikad hususundaki adlin/itidalin nazarı dikkate alınmasıyla ilgili olarak vermiş olduğu bu örneklerle Razî, ağırlıklı olarak Ehl-i sünnet kelamcılarının yaklaşımlarına tercüman olmuş bulunmaktadır. Razî, burada dikkat edilirse, özellikle bir ve ikinci maddelerde ilah hakkında inkar, şirk ve teşbih gibi derin yanılgılara düşen Muattıla, Müşebbihe ve Mücessime gibi çeşitli anlayış ve fırkalara[318] göndermede bulunur. Razî üçüncü maddedeki vurgusuyla, sıfatların nefyini benimseyen Cehmiyye ve Mûtezileye; dördüncü maddede ise hususiyle 'fiillerin oluşumu' konusunda Mûtezilenin izahlarının adl ile telif edilemeyeceğine işaret etmiş olmaktadır.[319] Son maddede ise, amellerin imanla münasebeti konusunda gevşek bir tavır sergileyen bir kısım mürciî anlayışların ve de bu noktada onların

---

[317] Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, XX, 82. Keza bkz., Beydavî, *Envaru't-Tenzîl*, I, 554.

[318] Bu fırkalar ve görüşleri hakkında geniş bir bilgi için bkz., Şehristanî, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1994, I, 75-80, (Tercümesi, Dinler ve Mezhepler Tarihi, 83-105, Yeni Akademi Y., İst. 2006); İrfan, Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev.: Saim Yeprem), Marifet yay., İstanbul 1994, s. 222-225.

[319] Şu kadar ki Mûtezile ilgili konularda, adl ve tevhid düşüncesini gerçek anlamda kendilerinin temsil ettiğini savunmuş ve bunun için de kendilerini 'adl ve tevhid ehli' olarak isimlendirmeyi benimsemişlerdir.

zıt kutbunda bulunan katı bir kısım haricî fırkaların yanılgılarına dikkat çekmektedir.

2. ***Münker kelimesiyle ilgili olarak***: Bu âyette geçen münker kelimesiyle ilgili olarak yapılan yorumlarda da kelamî bakış açılarının öne çıktığını görüyoruz. İtikadî konularda Ehl-i sünnet kelamcılarının çoğunluğunun yaklaşımını öne çıkaran müfessirlerde âyetteki münker kelimesi genellikle 'dinde ve herhangi bir adette kabul görmeyen, reddedilen anlayış ve fiiller'[320] olarak tarifini bulurken Mutezilî anlayışta bu kelime için daha çok akla vurgu yapılır. Mesela meşhur müfessirlerimizden Zemahşeri (ö.538), münker için 'aklın yadırgadığı/reddettiği şeyler'[321] anlamında '*ma tunkiruhu'l-ukûl*' ifadesini kullanır.

Hatırlanacağı üzere, kelam ilminin 'husun-kubuh' meselesiyle doğrudan alâkalı olan bu konuda Eş'arî kelamcılar iyilik ve güzelikle ilgili hükmün şer'î olduğunu savunurlarken[322], vahye ihtiyacı inkar etmeksizin Mutezilî kelamcılar ise husun ve kubhun akliliğini benimsemişlerdir.[323] Bu konuda daha itidalli orta bir yol diyebileceğimiz yaklaşımı Ebû Mansur el-Maturidî (ö. 333) ve onu takip edenlerin sergilediğini söyleyebiliriz. Maturidî'ye göre, insanın varlık ve olaylara dair bilgisi arttıkça ve bunları aklî tahlillere tâbi tuttukça hüsün ve kubuh konusunda daha isabetli sonuçlara ulaşması mümkündür. Ancak bu, her aklın vahiyden bağımsız olarak bütün ayrıntılarıyla fiillere ait hüsün ve kubhu bilebileceği anlamına gelmez, zira aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür.[324] Aynı zamanda bir Eş'arî kelamcısı olan Gazzalî'nin akıl ve nakil konusunda yaklaşımı da oldukça dikkat çekicidir. Ona göre Allah'ı, peygamberi ve dini bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsenemez. Eğer akıl

---

[320] Bkz. Razî, *age.*, XX, 82.

[321] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 605.

[322] Bkz. Eşa'rî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma'*, s.71; Cüveynî, İmabu'l-Haremeyn, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, ('Akaide dair İki Risale' içinde), İfav yay., İstanbul ts., s.36-37.

[323] Bkz. Abdulcebbar, el-Kadî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s.564.

[324] Bkz. Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*, (thk. ve tkd.: Fethullah Huleyf), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, s. 223-4. Bu ekolün diğer önemli bir temsilcisi olan Nesefî'nin görüşleri için bkz., Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tabsiratu'l-Edille, (thk.: Claude Salame), Dımaşk 1993, I, 457-458.

değersiz ve güvenilmez bir vasıta olarak kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir, bu ise imkansızdır. O aklı göze, nakli de güneş ışığına benzeterek, ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın varlığının yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Böylece Gazzalî, dinî hüküm ve prensiplerin ancak nakle bağlı olarak vacip olacağını belirtmiştir.[325]

İlgili yaklaşımları bir noktada birleştirerek diyebiliriz ki, münker, selim fıtratın/aklın hoş karşılamadığı her türlü fenalığı içine alır ki din de onları hoş karşılamaz ve bunun için yasaklar. Ama bazı zamanlar olur ki, insan fıtratı yolunu yitirir ve neyin fıtrata uygun olduğunu, neyin uygun olmadığını kestiremez. Ancak hak din olduğu gibi kalır ve fıtratın sapmayan temsilcisi olarak görevini icra eder. Dinin buradaki fonksiyonu vazgeçilmezdir. Zira, akıl bir şeyin kötü olduğunu anlasa da çeşitli nefsanî saikler ve hakim kültürün baskısı altında onun kötü olduğunu telaffuz edemeyebilir, bunun için de güvenilirliğinden emin olunan bir otoritenin son sözü söylemesi gerekir ki, o da dindir.

3. ‘***Kötülüklerin yaratılması’ konusuyla ilgili olarak***: Bu âyetteki ifade biçiminin Mûtezile'nin görüşlerini desteklediğini ileri süren Bağdat Ekolü Mutezilî kelamcılardan Ka'bî'nin (ö.319/931) bu âyetin *Allah'ın zulmü ve kötülüğü yaratmadığına* birkaç yönden delalet ettiğini ileri sürerek şu iddialarda bulunur. Razî'nin tefsirinde yer verilen Ka'bî'ye ait yaklaşımlardan burada sadece ikisini zikredeceğiz:

1. Nasıl olur da, Allah, kullarda yaratmış olduğu şeyden onları nehyeder. Keza Allah, kullarını, onlarda meydana getirmeyi dilediği şeyden nasıl nehyeder? Eğer durum onların (ehl-i sünnet'in) dediği gibi olsaydı, o zaman sanki Allah, ‘*Allah size, sizde yarattığı şeyin aksini yapmanızı emreder ve sizde yarattığı birtakım fiillerden sizi nehyeder*’ demiş olurdu. Bunun ise aklın bedahetiyle bâtıl olduğu malumdur.

2. Bu âyette Allah Teâlâ, adaleti, ihsanı ve îtâyı emrederek, fahşayı, münkeri ve bağyi yasaklamıştır. Şimdi O bu şeyleri emrettiği halde, onların gereğini kendisi yapmasaydı, o zaman kendisi “*Siz, insanlara iyiliği emredersiniz de kendinizi unutur musunuz?*” (Bakara, 2/44) ve de “*Ey iman*

[325] Bkz. Gazzalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1988, s. 4.

edenler yapmayacağınız şeyleri niçin söylersiniz? Yapmayacağınızı söylemeniz, Allah katında büyük bir nefretle karşılanır." (Saff, 61/2-3) âyetlerinin şümulüne girmiş olurdu.[326]

Razî, Ka'bî'den aktarmış olduğu bu iddialara, –gerek bunların gürültü ve kavga cinsinden yaklaşımlar olduğunu düşünmesi, gerekse daha önceden üzerinde sıklıkla durulmuş konular olması gerekçesiyle– cevap olarak bir şey söylemez. O, sadece, kullardan sadır olan bu türden kötülüklerin yaratılmasına sebep olan insandaki iradenin kullanılış biçimine dikkat çekmekle iktifa eder.[327]

Ka'bî'nin görüşlerinin kritiğine geçmeden biz burada bir hususu hatırlatmakta yarar görüyoruz. Mûtezile, Allah'ı tenzih düşüncesiyle, kötülüklerin îcadını (var edilmesini) Allah'a dayandırmayı uygun görmez. Ne var ki, Ehl-i sünnet kelamcıları kötülükleri Allah'a bu şekilde asla isnat etmezler. Onlar sadece, kulun iradesinin yönelmiş olduğu yönde fiilinin yokluktan varlık sahasına çıkarılmasını kastederler. Daha açık ifadeyle bu anlayışa göre, fiilin rengini (iyi veya kötü olarak isimlendirilmesini) iradî yönelişiyle kul belirlemiş olur, ancak o eylemi yokluktan varlığa çıkaran yüce Yaratıcıdan başkası olamaz; çünkü her bir fiilin oluşumu çok ince bilgi ve hesapları gerektirmektedir. Şöyle ki, insan, ontik anlamda –ister iyi isterse kötü bir fiil olsun– yaptıklarının özünü, iç yüzünü bilmemektedir; hangi nitelik ve gerçeklikler üzerine meydana geldiğinin farkında bile değildir. Bu ise, onun eylemlerinin bunları bilen bir güç tarafından varlık sahasına çıkarıldığını göstermektedir.[328] Özetleyecek olursak bu anlayışa göre, insan, 'isteyen, sebep olan' anlamında *müsebbib fail*; Allah ise ontik anlamda fiilleri gerçekleştiren *Yaratıcı fail*'dir.

Ka'bî'nin ileri sürdüklerine gelince: Birinci olarak, o, Allah'ın nehyettiği kötülükleri yaratmasının düşünülemeyeceğini iddia ediyor, zira bu ona göre aklın bedahetiyle çelişmek anlamına gelecektir. Biz, Ka'bî'nin bakış

---

[326] Razî, *age.*, XX, 85.

[327] *Aynı yer.*

[328] Bu açıdan yapılan değerlendirmeler için bkz. Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s.80; Bakillanî, Kadî Ebubekr, *Kitabu't-Temhîd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts., s.44,45; Nesefî, Ebu'l-Berakât, *el-Umde fi'l-Akaid*, (thk.: T. Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya 2000, s.34.

açısındaki farklılık ile varmış olduğu böyle bir sonucun tutarlı bir tarafının olmadığını düşünmekteyiz. Zira, *kötü/şer olan, onun yaratılması değil, onun insan iradesiyle talep edilip sahiplenilmesidir* (kesbidir.)

İkinci olarak, Kabî'nin 'Allah'ın nehyettiği/yasakladığı şeyleri yaratmasını düşünmenin, O'nun kendisine ters düşmesi anlamına geleceğini iddia etmesidir ki, bu da özü itibariyle birinci itirazındaki iddiasından farklı bir şey değildir. Yasakladığı kötülüklere, insan iradesini yönlendiren/zorlayan Allah değildir ki, böyle bir itirazın haklılığı iddia edilebilsin. Zira Ehl-i sünnet kelamcılarının anlayışına göre, yüce Yaratıcı, bu âlemde yapmış olduğu imtihan gereği kullarının gerek hayır gerekse şer isimli arzu ve taleplerini onların iradeleri istikametinde düşünceden fiile çıkarmaktadır ki, bunun Allah'ın hikmet ve adaletine ters düşebilecek olumsuz bir yanının olduğunu iddia etmek tutarlı olmasa gerektir.

4. Pozitif ve Negatif Hususların Sebep-Netice Münasebeti Açısından İlişkileri

İlk üçü hayrı diğer üçü de şerri özetleyici bir muhtevaya sahip bu âyetin, söz konusu altı kelimesinin sıralanmasında hikmetli bir dizilişin yer aldığını görmekteyiz. Hatırlayacak olursak, emredilenler kısmında sırasıyla **adl**, **ihsan** ve **îta** bulunmaktadır. Nehyedilenler tarafında ise yine sırasıyla **fahşâ**, *münker* ve *bağy* söz konusu edilmektedir. Bize öyle geliyor ki, bu âyette fahşa, adlin; münker ihsanın; bağy ise îta'nın mukabili olarak yer almaktadır. Daha açık bir dille ifade edecek olursak bu âyet bize şunu bildirmektedir: Fahşa *adl*sizlikten, münker *ihsan*sızlıktan, bağy ise *îta*sızlıktan kaynaklanmaktadır. Buna göre, **adl**in olduğu bir toplumda fahşâ, **ihsan**ın hayat sürdüğü bir yerde münker, **îta**nın işler olduğu bir çevrede bağy kendisine yer bulamayacaktır. Mesela, adl mefhumuyla alâkalı olmak üzere, meselenin bu boyutuna dikkat çeken bir âyette şöyle denir: *"(Resûlüm) Sana vahyedilen kitabı oku ve namaz kıl. Şüphe yok ki namaz (insanı) fahşadan ve münkerden nehyeder/alıkor."* (Ankebut, 29/45) Amelî planda farz olan kısmıyla namaz, yerine getirilmesi gerekenler (vacibât) içerisinde bulunması itibariyle adl kavramının içeriğine dahildir. Diğer taraftan, Allah'ı görüyor gibi yerine getirilen/eda edilen bir namaz ise ihsan mefhumunun

içeriğine dahildir. İşte Kur'ân adl ve ihsan muhtevasına sahip böyle bir namazın, insanı fahşa ve münkerden alıkoyacağını bildirmektedir. Bu âyetin baş tarafı ise bize, insanı fahşa ve münkerden alıkoyacak adl ve ihsan gibi kıstas ve güzelliklerin varlığı, vahyedilen kitabı okuyup özümsemeye bağlı bulunduğunu işaret etmektedir. Bunun yapılmadığı yerde, insan –tabir yerindeyse– şeytanın manyetik alanı/izleri üzerinde dolaşıyor demektir. Bu durumda insan, zaaf anlarını/boşluklarını fırsat bilen şeytanın kendisini fahşa ve münkere doğru tetiklemesine açık demektir: *"..Kim şeytanın adımlarına ittiba ederse (bilmelidir ki, o sadece) fahşa ve münkeri emreder."* (Nur, 24/21)

Kısa bir tespitten sonra şimdi, pozitif esasların hükmünü icra etmemesiyle negatif hususların nasıl hayat bulduğu hususuna geçebiliriz:

1. Gerek düşünce gerekse pratik alanda sağlıklı ve dengeli bir toplumun temelini tesis edecek kriter ve pratiklerin adı olan adlin olmadığı yerde itikadî, amelî ve ahlakî haddi aşkın ölçüsüzlükler (fahşâ) kendiliğinden ortaya çıkar. Bu adeta, ışığın olmadığı yerde karanlığın kendiliğinden varlık bulması gibidir.

2. Böyle bir ilişki ihsan ve münker arasında da söz konusudur. Vefa ve sadakat duygusu içerisinde, farz olarak emr edilenlerin ötesinde güzellik sergilemenin adı olan ihsanın kaybolduğu bir fert veya toplumda, kötü düşünce ve hareketlerin adı olan münkerin boy atıp gelişmesi kaçınılmaz olur. Şöyle ki, ihsanın somut örneklerinden olan cömertlik, hoşgörü, nezaket, affetme gibi inceliklerin hükmünü icra edemediği bir toplumda, onların yerini cimrilik, tahammülsüzlük, kabalık ve acımasızlık gibi –hiçbir din ve toplumda arzu edilmeyen– münkeratın insanlığı etkisi altına alması zor olmaz.

3. Maddi açıdan belli bir imkana sahip bir kişinin yakınlarından başlamak suretiyle insanlara yardım elini uzatmaya (îta'ya) yanaşmaması ise şüphesiz ki bir taraftan onun kendi içindeki olumsuz duyguların hareketlenmesine, hem de çevresindeki muhtaç insanların onun servetine karşı neticesi zulme varabilecek menfi duygu ve düşünceler (bağy) beslemesine sebebiyet verir. Evvela, bu durumun kişinin kendisini nasıl bir sonuca götürdüğünü ele alalım: Düşünce dünyalarına cimriliğin hakim olduğu

insanlar, yalnızca servet artırmanın hesabını yaparlar, ama bu malda başkalarının da hakkının olduğunu bir türlü düşünmezler, daha doğrusu düşünmek bile istemezler. Zamanla bu tipler kendilerine lutfedilen imkanlar karşısında şımarıp azarlar[329] ve neticede güçlerinin yettiği her şeyde haklarının bulunduğu inancına kapılırlar. İtâ'sızlığın kişinin dış dünyasında sebep olacağı yansımalarına gelince: Açıktır ki, varlıklı insanların, ihtiyaç sahiplerine yapmış olacağı yardımlar, onlardan sevgi ve hürmet olarak kendilerine döner. Bu yapılmadığı takdirde, fakir insanlarda –yakınları dahi olsa– varlıklı insanların servetlerine karşı haset ve hazımsızlık gibi duygularından kaynaklanan göz dikmeler oluşur. Uyanmış bu düşmanlık hisleri ise sonunda o toplumu soygun ve saldırgınlıkların hükmünü icra ettiği bir alana çevirir. Gerek geçmişte gerekse günümüzde bu emrin ihmalinin bir neticesi olarak vuku bulan her bir olay gösteriyor ki bir toplumda haksız ve olumsuz isteklerin ortadan kalkabilmesi, ancak, Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu îta/infak emrinin hassasiyetle yerine getirilmesiyle mümkün olabilecektir.

SONUÇ

Bu makalede, insanlık için pozitif ve negatif altı önemli hususu içeren Nahl. 90. âyet üzerinde durulmuştur. Gerek ferdin, gerekse toplum hayatının güvenliğini garanti altına alacak ilgili emir ve yasakların itikadî, ameli ve ahlakî yansımalarına dikkat çekilmiştir.

Kur'ân, ilahî emir ve yasakları özetleyici bu âyetiyle bir taraftan dengeli ve sağlıklı bir toplumun dayanağını teşkil eden *adl*, *ihsan* ve *îta* gibi, üç önemli esası bildirmiş, diğer taraftan hem bireyin hem de toplum hayatının huzur ve emniyetini ihlal eden *fahşâ*, *münker* ve *bağy* gibi tehlikeli adımları göstermiştir.

[329] Kur'ân insaoğlunun maruz kalabileceği bu olumsuz durumu "*doğrusu, insan kendini kendine yeterli görerek azar*" (Alak, 8-9) âyetiyle dikkat çeker.

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) YÜCE AHLÂKI VE BAZI DELİLLER IŞIĞINDA 'ABESE VE TEVELLÂ' İFADELERİNİN MUHATABINI YENİDEN DÜŞÜNMEK[330]

GİRİŞ: 'ABESE VE TEVELLÂ' İFADELERİNİN ANLAMI

Bu iki fiilin failinin kime ait olması gerektiği konusunu tartışmaya açmadan önce burada onların anlamları ile ilgili olarak klasik lügatlerimizde yer alan açıklamaları aktarmak istiyoruz.

Abese: Bu fiil için lügatte, umumiyetle yüz ekşitme[331] anlamı verilir. Bunun yanında bir şeyden ötürü duyulan 'derin üzüntü ve kızgınlığın yüze aksetmesi'[332] anlamı da verilir. Rağıb el-İsfehanî ise bu çerçevede ilgili fiilin mastarı olan 'ubûs' için 'göğsün/için daralmasından meydana gelen yüz ekşimesi/asılması' anlamını verir.[333] Bu fiilin dilimizdeki karşılığı ile ilgili olarak Asım Efendi'nin *Kamus Şerhi*'nde ise şu açıklamalara yer verilir: Mastarı 'abs' ve 'ubûs' olarak gelen bu kelime, geçişsiz kullanımıyla

---

330 Bu makale, Dicle Üniv. '*İlahiyat Fak. Dergisi*' cilt: 5, sayı: 1' de yayımlanmıştır (Diyarbakır 2003).

331 Bkz., Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh*, (thk.: A. el-Attar), Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1984, III, 945; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, (Renkli baskı), Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1985, IX, 20.

332 Bkz., İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa* (thk.: Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Ceyl, Beyrut tsz., IV, 211

333 İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredat*, Kahraman yay., İstanbul 1986, s.480.

'huzursuzluktan yüzün ekşimesi ve buruşması' anlamını ifade eder. Geçişli (müteaddî) olarak kullanıldığında ise, 'yüz ekşitmek, surat asmak, kaş çatmak' gibi anlamlara gelir.[334]

Tevellâ: Yüz çevirmek ve sırtı dönmek manalarına[335] gelen bu fiil, iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, cismen (fizikî olarak) bir taraftan başka bir tarafa yönelmek, diğeri, söze kulak vermeyi ve emre uymayı terk etmek.[336] İkinci anlamıyla bu fiil Kur'ân'da onlarca âyette geçerken[337], birinci anlamı itibariyle birkaç âyette yer alır.[338] Bazen de bu fiil, az da olsa her iki anlamı içine alabilecek şekilde kullanılır.[339]

İlgili fiillerin anlamlarıyla alâkalı olarak yapmış olduğumuz özlü bir açıklamadan sonra burada Abese sûresinin konunun bütünlüğüyle irtibatlı gördüğümüz ilk 23 âyetine orjinal metniyle birlikte yer vermek istiyoruz:

عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿١﴾ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ
فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا
يَزَّكَّى ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَى ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَى ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴿١٠﴾
كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ فَمَن شَاءَ ذَكَرَهُ ﴿١٢﴾ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ﴿١٣﴾ مَّرْفُوعَةٍ
مُّطَهَّرَةٍ ﴿١٤﴾ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿١٥﴾ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴿١٦﴾ قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴿١٧﴾ مِنْ
أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴿١٩﴾ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ أَمَاتَهُ
فَأَقْبَرَهُ ﴿٢١﴾ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ ﴿٢٢﴾ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ ﴿٢٣﴾[340]

---

[334] Bkz., Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Bahriye mat., İstanbul 1305, IV, 954.
[335] Bkz., Cevherî, *age.*, VI, 2529; İbn Manzur, *age.*, XV, 407.
[336] İsfehanî, *age.*, s. 838.
[337] Bkz., M. Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*, Daru'l-Hadîs, Kahire 1987, s. 932-3.
[338] Bkz., Bakara, 2/205; Tevbe, 9/92; Taha, 20/60.
[339] Bkz., A'raf, 7/79, 93; Yusuf, 12/84.
[340] Yapacağımız izahlar ışığında ilerleyen sayfalarda bu âyetler için uygun gördüğümüz meali vermeye çalışacağız. Şimdilik ilgili kısımlar için Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan meâldeki tercümeyi arzediyoruz: *1-2.* Yanına kör bir kimse geldi diye (Peygamber) yüzünü asıp çevirdi. *3.* Ne bilirsin, belki de o arınacak; *4.* Yahut öğüt alacaktı da bu öğüt kendisine fayda verecekti. *5-6.* Ama sen, kendisini öğütten müstağni gören kimseyi karşına alıp ilgileniyorsun. *7.*

1. Sûrede Geçen İlgili Fiillerin Failinin Hz. Peygamber Olup Olamayacağının İmkanı

Yüzünü ekşitip sırtını çeviren kimdir? Dünden bugüne bu âyetle ilgili olarak yapılan yorumların büyük çoğunluğuna göre, bu ifadelerle Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) kastedilmiştir.[341] Bununla birlikte Musa Cârullah (ö. 1949) ve M. Huseyn et-Tabatabaî (ö. 1981) gibi kişiler, bu iki ifadeyle kastedilenin Hz. Peygamber olmadığını/olamayacağını ısrarla savunmuşlardır. Bu iki zata göre de bu fiillerle kibir ve istiğna içinde inkarında direnen, Kureyş'in önde gelen müşriklerinden birisine dikkat çekilmektedir. Musa Cârullah *Kitabu's-Sünne* isimli eserinde bu çerçevede şöyle der:

En yakın ihtimal, gaib zamirin, kinayeli olarak malı ve nesebi ile böbürlenen, hak ve hidayetten kendisini müstağni gören mütekebbir adama raci olmasıdır; 17. âyette "*Kahrolası insan! Ne inkarcıdır*" ifadeleri de buna delalet etmektedir. Zira şefkat ve merhamet Peygamberi'nin (sallallahu aleyhi ve sellem) yüzü daima mütebessimdi. Hiç kimse O'nun güleç yüzünde asıklık görmemiştir.[342]

Musa Cârullah, Abdullah İbn Ümmi Mektum'la bağlantılı olarak Abese sûresinin nüzûl sebebini ise şöyle değerlendirir:

Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), kabilelerin ileri gelenlerine yöneldi, kabilenin büyüğünün hidayetini kabilenin kendi hidayeti için yeterli gördü. A'mâ (Abdullah b. Ümmi Mektum) ile az bir süre ilgilenmedi. Zira onu tanıyordu ve hayırlı bir kimse olduğunu biliyordu; sohbet şerefine nail olması için birkaç saniye bekletiverdi. İşte Hz. Peygamber'in (sal-

---

Arınmak istememesinden sana ne? *8-10.* Sen, Allah'tan korkup sana koşarak gelen kimseye aldırmıyorsun. *11.* Dikkat et; bu Kur'ân bir öğüttür. *12.* Dileyen onu öğüt kabul eder. *13-14.* O, kutsal kılınmış, yüceltilmiş, arınmış sahifeler üzerindedir. *15-16.* İyi kimseler, saygıdeğer elçilerin eliyle yazılmıştır. *17.* Canı çıksın o insanın, o ne nankördür! *18.* Allah onu hangi şeyden yaratmış? *19.* Onu meniden yaratıp merhalelerden geçirerek ona şekil vermiş; *20.* Sonra, yolu ona kolaylaştırmıştır. *21.* Sonra onu öldürür ve kabre koyar. *22.* Sonra, dilediği zaman onu tekrar diriltir.*23.* Hayır; Allah'ın kendisine buyurduğunu hala yerine getirmemiştir. (Diğer meallerde de hemen hemen aynı anlamlar verildiği için biz burada bir örnekle yetindik.)

[341] Müfessirlerimizin bu konuyla ilgili görüşlerini 'hadis kaynaklarında geçen ifadeler açısından' adlı başlık altında ele alacağız.

[342] Carullah, Musa, *Kitabu's-Sunne,* (çev.: Mehmet Görmez), Ankara Okulu yay., Ankara 1998, s. 42.

lallahu aleyhi ve sellem) bu davranışı (onu kısa bir süre için de olsa bekletmiş olması), başlı başına bir sûrenin inmesine sebep olmuştur.[343]

Kendi ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Cârullah'a göre bu sûrenin nüzulüne sebep olan husus, Hz. Peygamber'in kısa bir süre için de olsa İbn Ümmi Mektum'u bekletmiş olmasıdır, yoksa, iddia edildiği gibi, Hz. Peygamber'in ona yüzünü ekşitip sırtını dönmesi değildir. Çünkü bu iki sıfat da müşrik kişiyle ilgilidir. Ancak M. Cârullah, düşünceleri istikametinde bir meal önermemiştir. Biz, ilgili açıklamalarından hareketle onun ilk iki âyetle ilgili olarak şöyle bir çeviriye taraftar olduğunu tahmin ediyoruz: 'O müşrik kişi, –Peygamber'i dinlemek üzere– yanına gelen a'mâ'dan duyduğu rahatsızlık sebebiyle yüzünü ekşitip sırtını dönüp gitti.'[344] Hüseyn et-Tabatabaî de, Cârullah gibi, sûrenin ilgili iki ifadesiyle kastedilenin, kendisini Peygamber'e ve hidayete muhtaç görmeyen müşriklerin önde gelenlerinden birisi olduğunu önemle vurgular ve buna sûrede, *"hayır, şüphesiz ki o (Kur'ân sadece gerçekleri) hatırlatan bir öğüttür. Ondan ancak isteyen/dileyen öğüt alır"* şeklinde yer alan âyetlerin delalet ettiğini söyler. Ayrıca o, bu ifadelerin Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) atfedilmesinin onun yüce ahlâkıyla da telif edilemeyecek bir durum olduğunu belirtir.[345]

'Abese' ve 'tevellâ' ifadeleriyle ilgili olarak farklı bir yaklaşım ortaya koyan kişilerin görüşleri özet olarak bundan ibarettir. Biz, bu âyetlerin yo-

---

[343] A.g.e, s. 42.

[344] Bu iki âyet gibi, Cârullah, sûrede 3. ve 4. âyet olarak yer alan وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَو يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى cümlesinin anlamıyla da ilgili bir meal önermemiştir. Bize göre, bu âyet, konunun anlaşılması için hayati bir öneme sahiptir.

[345] Bkz., Tabatabaî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Müessesetü İsmailiyyan, İran 1972, XX, 199-202. Tabatabaî, tefsirinde sûrenin 've mâ yudrike…?' şeklinde başlayan âyeti üzerinde durur, ancak, o bunu farklı bir şekilde ele alır. Bu âyetin muhatabını Hz. Peygamber olarak görmez, o, buradaki muhatabın da 'abese' ve 'tevellâ' ifadeleriyle kendisine dikkat çekilen müşrik kişi olduğunu söyler. Bundan başka müfessirimiz sûrede '*(Sen ki) (hidayete) ihtiyaç hissetmeyene yöneliyorsun…Haşyet/saygı içinde koşup sana gelenle ise meşgul olmuyorsun'* şeklinde yer alan âyetlerin muhatabının da Hz. Peygamber olmadığını savunur. Tabatabaî'nin bu iki âyeti bu şekilde değerlendirmesi, açıktır ki metnin bütünlüğüne ters düşmektedir. İlgili pasajın bağlamına dikkatle bakıldığında bu son iki âyetteki muhatabın Hz. Peygamber olduğu rahatlıkla anlaşılabilecek bir husustur. Öyle görünüyor ki, Şiî düşünceye hâkim olan 'imametin masumiyeti' görüşü, burada müfessirimizin üzerinde etkisini ziyadesiyle hissettirmektedir.

rumu bağlamında gerek Musa Cârullah'ın, gerekse –bir kısmı hariç olmak şartıyla– Tabatabaî'nin yaklaşımını birkaç yönden daha isabetli bulmaktayız. Şimdi, bu yaklaşımı neden daha isabetli gördüğümüzün gerekçelerini beş farklı açıdan ele alıp değerlendirmeğe çalışacağız:

1. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yüce ahlâkı açısından, 2. İlk iki âyeti takip eden cümlenin tâbi olduğu gramatik kural açısından, 3. Sûrede yer alan bazı karineler açısından, 4. Bu sûrede geçen fiillerin diğer sûrelerdeki benzer ifadelerle karşılaştırılmasıyla elde edilen veriler açısından, 5. Hadis kaynaklarında geçen ifadeler açısından.

a) Hz. Peygamber'in Yüce Ahlâkı İtibariyle

Biz bu başlık altında, söz konusu ifadelerin Hz. Peygamber'in yüce ahlakı içinde bir yere oturtulmasının güçlüklerini ifade sadedinde bazı âyetlere yer vereceğiz. Ayrıca bu çerçevede hadis kaynaklarında geçen bazı örnekleri de arzetmeye çalışacağız.

a. Kur'ân'da –Hz. Peygamber'in yüce ahlakı ve onun, kendisine inanıp teslim olmuşlara karşı nasıl bir tavır sergilemesi gerektiğiyle ilgili olarak– yer alan bazı âyetler:

1. "*Sen yüce bir ahlak üzerindesin*" (Kalem, 68/4) Bu âyet, 'Alak sûresini müteakiben nazil olan Kalem sûresinin bir âyeti olması itibariyle, Abese sûresinden önce nazil olmuş bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarının bu nokta üzerinde ittifak ettiğini görmekteyiz. Bu bize Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) nübüvvet için Allah tarafından yüce bir ahlâkla donatıldığını göstermektedir. Bu 'yüce ahlâk' gerçeğinden hareketle, 'abese' ve 'tevella' fiillerinin sahibi olarak Hz. Peygamber'i gösterenlere şunu sorabilir miyiz: Acaba, kendisine gözleri görmeyen biri olarak istekle koşup gelen bir kişiye karşı 'surat asıp sırt çevirme' gibi bir tavrı onun yüce ahlâkıyla nasıl telif edebiliriz?

2. "*Sana ittiba etmiş mü'minlere (şefkat) kanatlarını indir.*" (Şuara, 26/215) Kur'ân'ın bu âyeti de, Hz. Peygamber'in muhataplarına karşı, hususiyle, Allah'a iman edip teslim olmuş insanlara karşı surat asıp yüz çevirmesine asla izin vermeyen bir anlam derinliğine sahiptir. Bu çerçevede burada hatırlatılması gereken bir âyet de Hıcr sûresinde geçer: *"Sakın on-*

lardan bazılarına yararlanmaları için verdiğimiz dünyalığa bakma. (Bakıp da bunlarla onların varlıklarına bir değer biçme.) Ve (iman etmiyorlar diye) de onlara üzülme. Sen (merhamet) kanatlarını mü'minlere indir."[346] Mekkî olan bu sûrelerin her iki âyeti de bize, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) Allah tarafından hazırlandığını/korunduğunu göstermektedir. Tefsir kaynaklarımızda da zikredildiği üzere, zaman zaman Kureyş'in ileri gelenleri, Allah Resûlü'ne gelerek şöyle bir teklifte bulunmuşlardır: Senin yanında bulunan şu insanlarla aynı mecliste oturamayız. Ya bize hususi bir gün ayır, ya da biz geldiğimiz de onları yanından uzaklaştır.[347] Bunun üzerine şu âyet o anda nazil olmuş ve ona böyle bir şeyi asla düşünmemesi gerektiğini bildirmişti: *"Sakın, sabah akşam (seninle beraber) Allah'ın rızasından başka bir şey istemeyenleri yanından uzaklaştırma. Onların (fakirleri yanından uzaklaştırmanı isteyenlerin) hesabından sana, senin hesabından da onlara bir sorumluluk yoktur ki onları kovup da zulmedenlerden olasın."*[348] Bu âyet-i kerimelerin taşıdığı ifadeler de, bir

---

[346] Hicr, 15/88. Müşriklerin, 'Sen bunları yanından ayır, biz geldiğimiz zaman seninle hususi görüşelim' şeklindeki tekliflerine Hz. Peygamber'in iltifat etmesinin mümkün olamayacağını garanti eden diğer bir âyet de Kehf sûresinde geçer: "*Sabah akşam, Rablerinin rızasını dileyerek, O'na yalvaranlarla beraber sebat et. Dünya hayatının güzelliklerini isteyerek, gözlerini o kimselerden ayırma ve kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, hevasına tâbi olmuş ve işi-gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme.*" (Kehf, 18/28) Dikkat edilirse bu âyette Hz. Peygamber böyle bir şeyi düşünmüş ve bundan dolayı da Allah tarafından 'bu düşüncenden hemen vazgeç' şeklinde bir uyarı almış değildir. Bizce bu ifadeler şu şekilde anlaşılmalıdır: Yüce Allah, ta baştan, Peygamberine müşriklerin bu türden isteklerini kale almaksızın, kendisine gönülden inanmışlarla beraber, önceden olduğu gibi yine aynı sabırla, yoluna devam etmesi gerektiğini bildirmiştir. âyet bu şekilde düşünülmediği takdirde, o zaman ortaya 'dünya hayatının zinetlerine/nimetlerine kavuşabilmek için, gözlerini, kendisine candan bağlılardan çevirip (haşa) Allah'tan gafil, taşkın kişilerin isteklerine boyun eğmeyi düşünmüş ve bu sebeple uyarılmış bir peygamber' portresi çıkacaktır ki bu, akl-ı selimin kabul edebileceği bir şey değildir.

[347] Mesela bkz., İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 254.

[348] En'am, 6/52. Bu âyet, bazı tefsirlerde iddia edildiği gibi, Hz. Peygamber Kureyş büyüklerinin isteklerine uyarak bu mü'minleri yanından çıkarmak istemiş de bunun üzerine inmiş değildir. Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayete baktığımızda, Hz. Peygamber herhangi bir karar vermeden bu âyet nazil olmuştur. (Bkz., İbn Hanbel, *Müsned*, I, 420) Bu da onun isabetli olan davranışı bir an önce seçmesine vesile olmuştur. İbn Hanbel'in rivayetinin dışında bu âyetlerin nüzul sebebiyle ilgili olarak tefsirlerimizde yer alan başka rivayet de söz konusudur. Bu nakilde Hz. Peygamber'in Kureyş'lilerin isteklerini kabul ettiği işlenir. Ancak Hafız İbn Kesir, tefsirinde, bunun garib bir hadis olduğunu belirtir ve de bu rivayette isimleri geçen şahıslarla ilgili olarak tutarsız bilgilerin yer aldığını söyler. (Bkz., İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 255)

müşrik için, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), kendisinden yararlanmak için saygı ve istekle koşup gelen bir kişiye yüz ekşitip sırtını dönmesine müsaade etmeyeceğini göstermektedir.

3. *"Kasem olsun, size içinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir; o, sizin (ve diğer tüm) mü'minlerin üstüne hırsla titreyen şefkat ve merhamet sahibi birisidir."* (Tevbe, 9/127) Hz. Peygamber'in inanan insanların yarar ve kurtuluşu için sergilemiş olduğu gayreti/hırsı ve de onlar adına içinde taşımış olduğu merhamet ve şefkatin boyutunu dile getirmesi bakımından bu âyet her türlü yorumun üzerinde bir açıklığa sahiptir. Bu âyetin perspektifinden diyeceğimiz şudur

---

Ayrıca, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben, bu konuda 'onlara (müşriklere) boyun eğme..' veya 'onları (o fakir mü'minleri) yanından kovma..' şeklinde nazil olan âyetlerle, onun bu konuda bir selahiyetinin olamayacağı hususunun müşriklere de deklare edilmesi söz konusudur. Bu deklare ile müşriklerin 'biz seninle olduğumuzda bu insanlar orada olmasın' şeklindeki taleplerinden vazgeçmeleri anlatılmıştır; böylesine kesin bir emirden sonra artık Peygamber'in farklı bir tutum sergileyemeyeceği, dolayısıyla bu konuda ısrarcı olmamaları gerektiği onlara bildirilmiştir. Kısaca, bu âyetlerdeki ifadelerle, müşriklerin yersiz taleplerini reddetme konusunda Hz. Peygamber'in eli/pozisyonu güçlendirilmiştir.

Esasında inkarcıların ileri gelenlerinin bu türden isteklerine birçok peygamber muhatap olmuştur. Ancak onların bu türden talepleri peygamberler tarafından asla dikkate alınmamıştır. Mesela, Hz. Nuh'un kavmi kendisine "*sana seviyeleri düşük kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç*" dediğinde, onun cevabı gayet net olmuştu: "*.. Ben mü'minleri kovup uzaklaştıracak (tardedecek) değilim.*" (Şuara, 26/111-4. Keza bkz., Hud, 11/29.) Hiç şüphe yok ki Hz. Nuh (aleyhisselâm) ve Hz. Hud (aleyhisselâm), kendilerine getirilen böyle bir teklifi tereddüt göstermeksizin nasıl reddetmişlerse, Hz. Peygamber de aynen öyle reddetmiştir.

Bu konuda farklı düşünce beyanında bulunanların iddialarını temellendirme sadedinde akıllarına ilk gelen genelde İsra sûresinin 74. âyeti olmaktadır. Rivayetlere göre, Sakif kabilesi Hz. Peygamber'den İslâm'ı kabul etmelerinin bedeli olarak, bazı vecibelerden muaf tutulma gibi imtiyaz istiyorlardı. İşte bu olay üzerine şu âyet inmişti : "*Şayet Biz seni tespit etmeseydik (kalbini hakikate sabitlemeseydik), az da olsa onlara meyledebilirdin*" (İsra, 17/74). Unutulmamalıdır ki bu âyet 'farz-ı muhal' çerçevesi ve şartı içinde ifade olunmuştur. Bu itibarla burada verilmek istenen mesajın şöyle anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz: 'Ey Nebi, Biz seni ta baştan hakikatin içine tespit etmeseydik, sen kendin olarak azda olsa onların bir kısım tekliflerine meyledebilirdin, zira sen onların hidayetine çok hırslısın. Ne var ki Biz sana bütün duygularında istikamet ve ölçü verdik, böylece seni muhtemel ifrat ve tefritten korumuş olduk; yani sen tarafımızdan, baştan öyle sağlam bir hakikat zeminine oturtulmuşsun (tespit olunmuşsun) ki, senin bulunduğun yerde artık bir zemin çökmesinden bahsetmek mümkün değildir.' Hasılı, 'az meylederdin' demek 'meylettin' anlamına gelmez. Mümkünü vaki kılacak hiçbir hadise yokken, Hz. Peygamber'de böyle bir zaaf aramak, sathî bir düşünceyle varılmış olan bir sonuç olup makul değildir. Zira âyet, meseleyi, 'şayet (lev lâ)…' çerçevesi/şartı içinde ele almaktadır.

ki, Kur'ân'ın, bir yerde mü'minlere karşı 'raûf' ve 'rahîm' olarak tanıttığı bir Nebî'yi başka bir yerde 'abûs' olarak zikretmesi onun hikmetli üslubu açısından makul gözükmemektedir. Bu bağlamda şu âyeti de hatırlatmamızda yarar görüyoruz: *"Allah'tan bir rahmet ile sen onlara yumuşak davrandın, şayet sen kırıcı/kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi."* (Al-i İmran, 3/159)

b. Hz. Peygamber'in yüce ahlâkını göstermesi bakımından hadis kaynaklarında yer alan bazı tablolar:

1. Bir gün Allah Resûlü mescitte oturuyordu. İçeriye bir bedevî girmişti. İhtimal, ona bir şeyler sorup öğrenecekti; fakat bu adam gitti ve mescidin bir tarafına idrar etmeye durdu. Tabiatıyla, bir mabedin/mescidin içine, hem de bir Peygamber'in huzurunda bevleden bu kişi, oradakilerin öfke ve müdahalesine sebep olmuştu. Ne var ki engin bir hilim ve anlayış sahibi Hz. Peygamber o kişiye yüzünü ekşitmediği gibi, oradakilere *"onu bırakın ve idrarını kestirmeyin"* demişti. Sonra da *"gidin bir kova su getirip idrarının üzerine dökünüz"* buyurmuştu.[349]

2. Yine Allah Resûlü'nün mal taksiminde bulunduğu bir sırada Zü'l-Huveysira adında birisi ona hitaben küstahça bir üslupla, '*adil ol, ey Muhammed!*' demişti. Bir insanı derinden sarsabilecek böylesine bir kaba davranış karşısında Hz. Ömer daha fazla dayanamaz ve '*bırak şu münafığın başını alayım ya Resulellah*' der. Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), Ömer'i (radıyallahu anh) ve onun gibi düşünenleri teskin ettikten sonra adama döner ve sadece şunu der: "*Yazık, eğer ben de adil olmazsam, başka kim adil olabilir ki?*"[350] Görüldüğü gibi, o, böyle bir tablo karşısında bile edeb ve nezaketinden asla ayrılmıyor ve yüzünü ekşitmiyordu.

3. Bir başka gün, Hz. Peygamber, mescitte arkadaşlarıyla sohbet etmiş ve tam hücresine çekilmek üzere iken bir bedevi –boynunda iz bırakacak şekilde– onun cübbesini arkadan çekerek '*ey Muhammed hakkımı ver; iki devemi de yükle. Bunları ne kendi malından, ne de babanın malından veriyor değilsin*" diyordu. Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) karşı sergilenen bu rencide edici davranış karşısında orada bulunanla-

[349] Bkz., Buhârî, Vudû', 58; Müslim, Tahare 98.
[350] Bkz., Buhârî, Edeb 95; Müslim, Zekat 142.

rın canı sıkılıp sinirlenmişlerdi. Hz. Peygamber ise, "*bu adama istediğini verin*" buyurarak arkadaşlarını yatıştırmıştı. Hz. Peygamber yine orada da ne acı bir söz ne de ekşi bir yüzle ona mukabelede bulunmamıştı. [351]

Kur'ân'daki ifadeler ve hadis kaynaklarındaki tablolardan hareketle sonuç olarak diyebiliriz ki, insanların kaba tavır ve münasebetsiz davranışlarına bile surat asmayıp onlara engin müsamaha ve nezaketiyle mukabelede bulunan yüce ahlak sahibi bir Peygamber'in, kendisinden bir şeyler dinlemek için saygıyla meclisine koşarak gelen bir mü'mine –üstelik a'ma olması cihetiyle şefkate/anlayışa ziyadesiyle muhtaç ve müstahak birisine– yüz ekşitip sırtını çevirmesi mümkün gözükmemektedir. *Bir beşer olması sebebiyle Hz. Peygamber'in* (sallallahu aleyhi ve sellem), *maruz kaldığı acı ve olumsuz manzaralar karşısında, tabiatıyla, yüzünde hüzün ve ızdırap eksik olmamıştır*, ancak o, kendisine samimiyetle yönelmiş hiçbir şahsa surat asıp sırtını dönmemiştir.

b) İlk İki âyeti Takip Eden Cümlenin Tâbi Olduğu Gramatik Yapı Açısından

Bu başlık altında sûrenin 3. ve 4. âyetini dilbilgisi kuralları ve anlam bütünlüğü açısından değerlendireceğiz.

Biz, burada sûrenin وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكّٰى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرٰى âyetleriyle ilgili olarak, son derece basit, ancak şimdiye kadar gözden kaçmış önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Şöyle ki bu âyette geçen يُدْرِي fiili, أَدْرَى fiilinin muzarisi olup, 'bildirmek, haber vermek' gibi anlamlara gelir. Müteaddî bir fiil olması sebebiyle de en az iki mef'ûl alır. وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ *(Din gününün ne olduğunu sana bildiren nedir?*' (İnfitar, 82/17) âyetinde görüldüğü gibi. Dikkat edilirse 'edrâ' fiili burada iki meful almıştır. Birincisi 'sana' anlamındaki كَ zamiridir. Diğeri ise cümle halindeki مَا يَوْمُ الدِّينِ ifadesidir. Tabiatıyla bu nahvî zorunluluk, üzerinde durduğumuz âyet için de geçerlidir. Yani bu âyette de كَ zamiri yine birinci mefuldür. İkinci meful ise وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكّٰى * أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرٰى cümlesidir. İzahına çalıştığımız bu zorunluluktan hareketle bu âyet bize göre şöyle tercüme edilmelidir:

---

[351] Ebû Davud, *Edeb* 1; Nesaî, *Kasame* 24.

"(Ey Nebi), onun belki arınacağını/temizleneceğini yahut alacağı öğüdün kendisine bir yarar sağlayacağını sana ne/kim bildirdi?" (Abese, 80/3) Nitekim Kadî Beyzavî, bu âyetle alâkalı olarak kabul edilen görüşü aktardıktan sonra, ikinci bir tevcihin imkanından bahseder. Bu tevcihe göre, وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَى âyetinin, 'lealle' kelimesinde geçen zamir, 'kafir' kişiye raci olup Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) şu mesaj verilir: 'Ey Nebi, o kafirin kendini İslâm ile arındıracağını veya senden alacağı öğütten yararlanacağını ummaktasın/beklemektesin. Umup beklediğin bu sonucun gerçekleşebileceğini sana ne/kim bildirdi? (ve ma yudrike..?)[352] Şarih Şeyhzade, Beyzavî'nin bu ikinci tevcihindeki '*ma yudrike*?' kalıbının "*lâ yudrike şey'un*" anlamında olduğunu belirtir.[353] Beyzavî'nin tefsirinde 've kîle..' şeklinde yer alan bu tevcih hariç, tefsirlerimizde –edrâ fiili için düşünülmesi gereken ikinci mefulün dikkate alınmasıyla yapılmış– başka bir yorum göremiyoruz.

Acaba, aynı zamanda birer dil uzmanı olan müfessirlerimiz bu hususu gözetmeksizin zorlamalı farklı bir tercihe neden başvurmuşlardır? Bizce bunun sebebi, onların 'abese ve tevellâ' fiilleriyle kastedilen kişinin 'Hz. Peygamber olduğu' ihtimalini, aksini düşünmeyecek şekilde kabullenmiş olmalarıdır.[354] Böyle bir ön kabul ise, onları bu cümlenin anlamıyla ilgili olarak zorlamalı tercümelere sevketmiştir; iki mef'ûlüyle birlikte tek bir cümle olarak düşünülüp tercüme edilmesi gereken âyeti, zorunlu olarak iki ayrı cümle şeklinde ele almışlardır. Buna bağlı olarak –İbn Ümmi Mektum kastedilerek– âyete, 'Ne bilirsin, belki de o arınacak, yahut öğüt alacaktı da bu öğüt kendisine fayda verecekti.' veya 'Onun halini sana kim bildir-

---

[352] el-Beyzavî, el-Kadî, *Envaru't-Tenzîl* ('*Haşiyetü Şeyhzâde*' kenarında), Hakikat Kit., İstanbul 1991, IV, 524.

[353] *Aynı yer.*

[354] Öyle görünüyor ki müfessirlerimizin bu konudaki kanaatlerini pekiştiren şu iki husus olmaktadır: 1. Sûrenin devamında birbiri ardınca gelen şu âyetler: *"(Ey Nebi) sen, saygıyla sana koşarak geleni bekletiyorsun."* 2. Gerek İmam Malik'in *Muvatta*'sında, gerekse Tirmizî'nin *Sünen*'inde, 'Abese ve tevellâ (ile başlayan bu sûre) İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu' şeklinde geçen cümle. Biz bu iki hususun nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair eleştirel değerlendirmemizi, "Hadis kaynaklarında geçen ifadelerin, tefsir kitaplarında anlatılan bilgilerle karşılaştırılmasıyla ulaşılan veriler itibariyle' başlığı altında yapacağız.

di! Belki de o temizlenecek…' şeklinde anlamlar vermişlerdir.[355] Biz, bu âyetin bu şekilde tercüme edilmesinin isabetli olamayacağını, bir sonraki 'sûrede yer alan bazı karineler açısından' adlı başlık altında ayrı bir açıdan yeniden ele alacağız.

Sûrenin, 3. ve 4. âyetleriyle ilgili durum açıklık kazandıktan sonra şimdi ilk iki âyete tekrar geri dönelim. Burada عَبَسَ وَتَوَلّٰى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمٰى âyetiyle ilgili iki ihtimal söz konusudur: 1. Gerek 'abese' ve 'tevallâ' fiillerinin tahtında müstetir iki gaib zamir, gerekse 'câe' fiiline bitişik هُ zamiri Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) racidir. 2. İlgili zamirler, müstağni/kibirli müşrik kişiye racidir.

Şimdi sırasıyla bu ihtimaller üzerinde duralım. Birinci ihtimali dikkate aldığımızda âyetin anlamı şöyle olacaktır: "Yanına a'mâ (biri) geldi diye (Peygamber) yüzünü asıp sırtını döndü." Türkçe meallerde de tercih edilen böyle bir çeviri, –sûrenin 3. ve 4. âyetlerinin gramatik yapısı açısından anlamını dikkate aldığımızda– geçerliliğini yitirmiş olmaktadır. Diğer taraftan bu şekil bir tercümede, sûrenin muhatabının Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) olduğu hususu unutulmuş bulunmaktadır. Burada demek istediğimiz şudur ki, madem ki bu sûre, İbn Ümmi Mektum'dan ötürü Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) dikkatini çekmek için indirilmiştir, o zaman ilk âyetlerde de Hz. Peygamber'in –ğaib sigasıyla değil de– doğrudan muhatap alınmış olması gerekmez miydi? Yani, iddia edildiği gibi, eğer, yüz ekşitip sırt çeviren Hz. Peygamber ise, o zaman ifadenin 'Ey Nebi, sana bir a'mâ geldi diye yüzünü ekşittin ve sırtını çevirdin…' şeklin-

---

[355] Böyle bir tevcihte 've ma yudrîke?' cümlesindeki edrâ fiilinin mef'ûlü mahzuf olarak düşünülmektedir. Buna göre cümlenin anlamı şöyledir: 'Ey Nebi, gelen a'mânın durumunu/akıbetini sana ne bildirdi? Ne bilirsin belki de o arınacak…..' Muhyiddin Derviş, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı tefsirinde, bu cümlenin her iki ihtimal açısından da irabını yapmaktadır. Hatta o irabında önceliği bizim tercih ettiğimiz tevcihe (yani edrâ fiilinin iki mefulüyle birlikte düşünülmesini gerekli kılan tevcihe) vermektedir. Ancak, buna rağmen o da yorumlarını genel kabul istikametinde yapmaktadır. Şu kadar ki M. Derviş, –ilgili âyetlerin tefsirinin sonunda– Şerif Murteza'nın 'yüz asıp sırt çevirmek Hz. Peygamber'in düşmanlarına karşı bile göstermediği sıfatlardır, nerde kaldı ki o bu tavırları dinini öğrenmek için gelen birisine karşı sergilemiş olsun' cümlesini hatırlatmak sûretiyle 'yüzünü asan ve sırtını çevirenin' müşrik kişi olabileceği ihtimaline kapıyı açık tutmuş görünmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz., Derviş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru İbn Kesîr, Dımaşk/Beyrut 1994, X, 375-377.)

de başlaması gerekmez miydi? Kur'ân'ın hikmetli ve mübîn üslubuyla da örtüşen böylesi değil midir? Bu noktada ilgili sorularımıza cevap mahiyetinde birisi şöyle diyebilir: 'Kur'ân'ın böyle gaibden muhataba geçişi (iltifatı) vardır.' Bizce Kur'ân'da zaman zaman görülen bu türden bir geçişin/iltifatın burada da söz konusu olduğunu düşünmek makul değildir. Çünkü bunun için hikmetli ve matlup bir mananın olması gerekir, bu olmadıkça Kur'ân gaipten muhataba iltifat etmez.

İkinci ihtimali dikkate aldığımızda ise, ilk iki âyetin anlamı şöyle olacaktır: "O (kibirli müşrik), yanına a'mâ (biri) geldi diye yüzünü astı ve sırtını dönüp gitti." Gerek Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yüce ahlakı, gerekse bazı delil ve karineler açısından birinci ihtimalden daha isabetli bulduğumuz böyle bir tercüme ile ilgili olarak burada birkaç noktaya değinmek istiyoruz. Açıktır ki a'mâ'nın, müşrik kişinin yanına gelmesi ondan istifade etmek için değildir, zira İbn Ümmi Mektum, Peygamber'ini dinlemek için o meclise gelmiştir. Nitekim bu husus sûrenin "*sana saygıyla koşarak varana gelince..*" âyetiyle tasrih edilmiştir. Burada önemle hatırlatmak istediğimiz nokta şudur. Abdullah İbn Ümmi Mektum söz konusu meclise geldiğinde Hz. Peygamber o sırada müşriklerin büyüklerinden birisiyle ikili olarak görüşmektedir.[356] Öyle anlaşılıyor ki, kibrine yenik düşen bu inkarcı, maddi imkan ve konumu itibariyle fakir ve de a'mâ olan İbn Ümmi Mektum'un yanında bulunmasından rahatsız olmuştu. Zira o, kendi düşünce dünyasına göre, büyük ve çok önemli birisiydi, yanına (bulunduğu meclise) sıradan/fakir insanlar gelmemeliydi.[357] İşte o kibirli inkarcı bu durumu bir gurur meselesi yapıp surat asmış ve sonra da sırtını dönüp oradan ayrılmıştır.

Bu cümleden olmak üzere diyebiliriz ki bu sûrede Allah (celle celâluh), önce ilk iki âyetle hadiseyi bizzat yaşayan Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem), o gün müşrik kişinin sergilemiş olduğu tavrı hatırlatarak başlıyor, sonra ona hitaben "*(Ey Nebi), onun belki arınacağını veya alacağı öğüdün kendisine bir yarar sağlayacağını sana ne/kim bildirdi?*" buyuruyor. İlk dört

---

[356] Bkz., Muvatta, Tefsiru'l-Kur'ân, 8; Tirmizî, Tefsiru sûre (80), 1.

[357] Biz, böyle bir sonucu –yukarıda da değinildiği üzere– o dönemdeki Kureyş'in ileri gelenlerinin, Hz. Peygamber'e götürmüş oldukları tekliflerden çıkarıyoruz. (Bkz., İbn Kesir, age., III, 254)

âyetle birlikte tablo bir bütün olarak ele alındığında ise, Allah (celle celâluh), Peygamber'ine (sallallahu aleyhi ve sellem), –onu inkarcı kişi üzerindeki ısrarından vazgeçirmeye yönelik olarak– şu mesajı veriyor: (Ey Nebi, sen de bizzat gördün ki) o, kibirli inkarcı yanına a'mâ biri geldi diye rahatsız olup surat astı ve sonra da sırtını dönüp gitti. Şimdi bunu görüp bilmene rağmen, o kişinin hidayeti hususunda ümidini korumaya değer, sana, şimdi veya önceden bildirilmiş bir şey mi var ki onun üzerinde böyle ısrar ediyorsun? Ümitlenip[358] onda ısrar etmene gerek yoktur, çünkü o, sana tâbi olmaya ihtiyaç hisetmeyen bir tavır içindedir. Nitekim bu âyetlerin hemen ardından Hz. Peygamber'e hitaben, أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّى "(*O istiğna gösterene gelince, sen ona yöneliyorsun*)"[359] denilerek bu hususa dikkat çekilir. Bu âyeti takip eden bir sonraki âyette ise, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), –kibrine takılıp kalan müşrik karşısında– vazife endişe ve hassasiyetiyle bir sıkıntı duymasına gerek olmadığını vurgulamak üzere وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى *(Onun arınmamasından sana ait bir sorumluluk yoktur)*[360] denilir.

c) Sûrede Yer Alan Karîneler Açısından

1. وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَو يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى âyetindeki zamirlerin İbn Ümm-i Mektum'a raci olduğunun ileri sürülebilmesinin şu noktadan

[358] Söz konusu müstağnî müşrikin bazı sözleri Hz. Peygamber'in ümitlenmesine sebep olmuş olabilir. Nitekim Muvatta ve Tirmizî'nin Sünen'inde, Allah Resûlü ile bu şahıs arasında geçen şu diyaloğa yer verilir: "..Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem), ondan dönüp diğerine (müşrik adama) yönelerek şöyle diyor: 'Ey fülanın babası, bu sana söylediklerimde bir zarar/mahzur (be's) görüyor musun? O, (kendileri için) kan (akıtılan putların) hakkı için hayır' dedi.." (Bkz., Muvatta, Tefsiru'l-Kur'ân, 8; Tirmizî, Tefsiru sûre (80), 1.) Bu şahıs Hz. Peygamber'in ilgili sorusuna 'hayır' diyordu, ama, iman etmeye bir türlü yanaşmıyordu.

[359] Abese, 80/5. Bu âyette geçen مَنِ اسْتَغْنَى cümlesinin anlam içeriği üzerinde durmamız yararlı olacaktır. Bu ifade için şu anlamlar söz konusu olabilir: 1. Hz. Peygamber'e tâbi olmayı gururuna yedirememesi sebebiyle hidayete ihtiyaç hissetmeyen, 2. İman ettiği takdirde, sıradan insanlarla aynı konumda/safta olmayı hazmedemeyeceğini düşünüp hidayete ihtiyaç hissetmeyen. Bizce, burada her iki ihtimal de söz konusudur.

[360] Abese, 80/7. Meallerin bir çoğunda, mesela Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait mealde bu âyete "*arınmak istememesinden sana ne?*" şeklinde bir anlam verilmektedir. Peygamberin gönderiliş hikmeti ve sûrenin bütünü dikkate alındığında böyle bir çevirinin tutarlı olamayacağı kolaylıkla anlaşılmış olacaktır. Böylesi bir anlam, bir Peygamber'in yüklenmiş olduğu misyonla da örtüşmez, çünkü, bir Peygamber'in en önemli işi, insanların arınmasına çalışmaktır.

da makul olamayacağı görülmektedir. Şöyle ki; Bu zatla alâkalı olarak وَأَمَّا مَن جَاءكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى (*Sana (kalbi) haşyet/saygı içinde koşarak varana gelince..*) denilmektedir.

Bu âyetten açıkça anlaşılmaktadır ki, a'ma olarak kendisine atıfta bulunulan bu zat, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sohbetine arzulu/istekli birisidir. Bunu يَسْعَى ifadesinden anlıyoruz. Keza, bu kişi aynı zamanda içinde haşyetin/saygının hakim olduğu birisidir. Bunu da وَهُوَ يَخْشَى cümlesinden anlamış oluyoruz. Bu ise şu anlama gelir: A'ma kişi, kendisine الذِّكْرَى (öğüt/mesaj) nın fayda verdiği birisidir. Bu itibarla a'mâ kişi düşünülerek, "*nerden bilirsin, belki de o arınacak veya dinlediği öğüt kendisine fayda edecektir*" şeklinde verilecek olan bir meal tutarlılığını yitirmiş olacaktır. Tefsirlerimizde de yer aldığı şekliyle, burada birisi itiraz mahiyetinde şöyle diyebilir: 'Bu, iman etmiş zatın (a'mânın) dinine ait diğer hususları da öğrenerek daha derin bir arınma ve yararlanmayı ifade eder.' Bizce böyle bir yaklaşım da asla problemi çözücü bir özellik arz etmez. Zira bu tür bir yaklaşımdan hareketle yapılacak olan bir tercüme, Hz. Peygamber'in İbn Ümm-i Mektum'a zikranın/öğüdün fayda edip etmeyeceği konusunda sanki şüphesi varmış da Allah da ona 'bu konuda şüphen olmamalıydı, ona hemen öğüt vermeliydin' demiştir, gibi bir tabloyu karşımıza çıkarır. Bu ise vâkıaya ters düşen bir durum olur, zira, bu zat gerek ilk Müslümanlardan olması, gerekse Hz. Hatice'nin dayısı oğlu olması[361] cihetiyle, Hz. Peygamber tarafından yakından tanınma imkanı olan bir sahabiydi. Yani Nebî'nin yabancı olduğu birisi değildi; yakınında olması hasebiyle hakkında şüphe taşınılamayacak bir kişi konumundaydı.

2. Yezzekkâ fiilinin 3. âyetten sonra 7. âyette tekrarlanması da bizim için bu noktada önemli bir ipucu olmaktadır. Bu fiil ilk olarak sûrenin baş tarafında مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى âyetinde geçmektedir. İkinci geçtiği yer ise وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى âyetidir. Bu ikinci âyetteki yezekkâ fiiliyle kastedilen kişinin müşrik adam olduğu hususu şüphe götürmez bir açıklığa sahiptir. Bu da bir karine olarak bize, tekrarlanan bu fiille aynı kişi üzerinde durulmuş olma ihtimalinin yüksek bir olasılık olduğunu göstermektedir. Zira bir

[361] Bkz., İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 523.

pasajda aynı fiille, iki farklı insanın (yani hem saygı içinde Peygamber'e koşup gelen bir mü'minin, hem de inkarında direnen müstağni bir müşrikin) kastedilmesi, Kur'ân'ın hikmetli üslubuyla örtüşebilecek bir yaklaşım olma özelliğine sahip görünmemektedir. Hasılı, sûrenin kontekstine biraz dikkatlice baktığımızda, Kur'ân'ın yezzekkâ fiilliyle aynı kişi üzerinde durduğunu rahatlıkla anlamış olacağız.

d) Abese Sûresinde Geçen Fiillerin Diğer Sûrelerdeki Benzer İfadelerle Karşılaştırılması Açısından.

Bu başlık altında ise biz önce Müddessir sûresinin 18-25. âyetlerini ele alarak üç hususa dikkatleri çekmeğe çalışacağız.

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾
ثُمَّ نَظَرَ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا
سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾

1. Dikkat edilirse, Müddessir sûresinde bir muannid inkarcı için kullanılan fiillerin hepsi Abese sûresinde aynıyla veya müradifiyle yer almıştır. Şimdi, Müddessir sûresinde geçen fiillerin karşısına Abese sûresinde geçen fiilleri yazarak karşılaştıralım:

عَبَسَ : عَبَسَ وَبَسَر — وَتَوَلَّى : أَدْبَرَ — اسْتَغْنَى : وَاسْتَكْبَرَ

Bu tablo bize, iki ayrı sûrede aynı anlama gelen fiillerle söz konusu edilen zatın aynı kişi olduğunu veya aynı karakterde iki ayrı kişinin olduğunu göstermektedir. Burada hangi şıkkın daha doğru olabileceği hususunda kesin bir şey söyleyememekle birlikte, kanaatimiz, aynı kişiden bahsedilmiş olmasıdır. Bu cümleden olmak üzere biz şimdi yerleşik kanaati savunanlara şu soruyu yöneltmek istiyoruz: Yüzünü ekşitti/surat astı anlamındaki 'abese' tabirini Kur'ân, bir yerde inatçı bir kafir için kullanırken diğer yerde nasıl olur da Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) için kullanılır?

Tevellâ fiili için de durum bundan çok farklı değildir. Kur'ân-ı Kerîm bu fiili Hz. Musa'nın (aleyhisselâm) sunduğu mesajları reddeden Fir'avun ve erkanının durumlarını ifade için kullanır: "فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ

/Fir'avun erkanıyla birlikte yüz çevirip 'o bir sihirbaz veya mecnundur' demişti." (Zariyat, 51/39) Gerçi bu fiil sadece Firavun için kullanılmamıştır, ancak, Kur'ân'ın bu üslup içerisindeki yaklaşımı hep Firavun karakterliler için olmuştur.[362] Kur'ân nasıl olur da birbiri ardınca böyle iki fiille, Hz. Peygamber'i anlatmış olur ve bu fiilleri ona isnat eder? Ve yine nasıl olur da Kur'ân-ı Hakîm, dine/imana karşı direnen inkarcıları nitelediği sıfatlarla dinin temsilcisi bir Peygamber'i vasfeder?

Burada itiraz mahiyetinde yine birisi şöyle diyebilir: 'Kur'ân, Hz. Peygamber'in olumlu olan iki şeyden birini bırakıp diğerine geçmesini tevellâ fiiliyle ifade etmiştir.' Bu yaklaşım bizce isabetli değildir. Zira bu fiil Kur'ân'da daha çok 'vahyî gerçeklere ve onu tebliğ edene kalben sırt çevirme' anlamında kullanılmıştır.[363] Musa Cârullah, bu sûrede geçen 'tevellâ' fiiliyle ilgili olarak şöyle der:

Arap dili edebiyatıyla uğraşan biri şöyle diyebilir; Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in davranışını müzavece[364] üslubu gereği 'tevellâ' olarak nitelendirmiş olabilir. Mesela, "her kötülüğün cezası kendisi gibi bir kötülüktür" âyetinde görüldüğü gibi. Buna göre, mütekebbirin azgınlığı, tevellî'nin (hakikatten yüz çevirmenin, haktan kaçmanın) en büyüğüdür. Bize göre, hikmetli ve matlub bir mana olmadıkça müzavece üslubu ile bir şey ifade etmek doğru değildir. ("Her kötülüğün cezası kendisi gibi bir kötülüktür" âyetinde böyle bir mana gözetilmiştir. Zira, hak ve meşru olan cezanın kötülük olarak isimlendirilmesi, affın daha faziletli olmasına delalet etmek içindir. 'Affetmeniz takvaya daha yakındır' (Maide, 5) âyetinde değinildiği gibi.)[365]

2. Diğer taraftan bu iki sûre arasında, karşılaştırılması gereken bir

---

[362] Bkz., Bakara, 2/205; Taha, 20/48; Necm, 53/33; Mearic, 70/17; Ğaşiye, 88/23; Leyl, 92/16; Alak, 96/13.

[363] Tevella fiili burada ilk anlamıyla da ele alınmış olsa, bu, yine Hz. Peygamber'e yakışan bir durum olmayacaktır. Yani bu fiil cismen bir sırt çevirme (oradan ayrılıp gitme), şeklinde düşünülse bile, bu, savunulan yorumun haklılığını destekleyici bir delil olmaz. Çünkü böyle bir yaklaşım, Peygamberin 'görevden kaçması' gibi bir anlamı akla getirir ki bu da onun görev sorumluluğuyla telif edilemez.

[364] Müzavece, bir şeye cevap verirken aynı kelime ve cümleleri (aynı dil ve üslubu) kullanmaktır. (Çev.)

[365] Carullah, *Kitabu's-Sunne*, s. 43.

başka nokta daha söz konusudur. O da her iki sûrede de söz konusu edilen şahsın lanete/kahrolmaya müstehak bir insan olarak tanıtılmasıdır. Şöyle ki, Müddessir sûresinde sözü edilen inkarcı şahsa ثُمَّ قُتِلَ cümlesiyle değinildikten sonra ardından onun '*bu ancak yapılagelen bir sihirdir; bu, ancak bir beşer kavlidir*' sözleriyle vahyî gerçekleri inkar ettiğine vurguda bulunulmaktadır. Abese sûresinde ise, bu iki husus doğrudan bir cümlede dile getirilmektedir ki o da şu âyettir:

قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (*Kahrolası İnsan! Ne inkarcıdır.*) Bu da gösteriyor ki, her iki sûrede de söz konusu edilen şahıs, aynı inkarcı kişi veya aynı karakterde iki ayrı inkarcı şahıstır. Bu çerçevede şu ayrıntıyı da hatırlatmakta yarar mülahaza ediyoruz: Kur'ân'da bu üslupta ("*kutile../kahrolası..*" şeklinde) geçen ifade kalıpları dört yerde sınırlı olarak geçmektedir. Bunlardan ikisi '*kutile'l-harrâsûn*'[366] ve '*kutile ashâbu'l-uhdûd*'dur[367] ki, doğrudan bir topluluğu söz konusu eder. Diğer ikisi ise, üzerinde durmaya çalıştığımız Müddessir ve Abese sûresinde geçer ki buralarda muhatap çoğul değil tekildir. Buradan şu noktaya gelmek istiyoruz: Abese sûresinde "*kutile../kahrolası..*" şeklinde geçen ifadenin tekil olarak benzeri sadece Müddessir sûresinde geçmektedir.

3. Kur'ân'ın, tevellâ fiilini, inkarcıların durumunu yansıtan ifadelerle birlikte zikretmesi de bize onun bu üsluptaki anlam içeriğiyle ilgili bir fikir vermiş olmaktadır. Mesela, عَبَسَ وَتَوَلَّى cümlesinde görülen bu birlikte zikrediliş كَذَّبَ وَتَوَلَّى[368] ve أَدْبَرَ وَتَوَلَّى[369] şeklinde gelen âyetlerde de görülmektedir. Dikkat edilirse tevellâ fiili bu gibi yerlerde 'vahyî gerçeklere ve onu tebliğ edene sırt çeviren' anlamında kullanılmaktadır.

e) Hadis Kaynaklarında Geçen İfadeler Açısından

Bu sûrenin nüzûl sebebi ile alâkalı olarak tefsir kaynaklarında anlatılanları şöylece özetleyebiliriz: Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), Utbe b. Rabia, Ebû Cehil ve Ubeyy b. Halef gibi Kureyş'in ileri gelenleriy-

[366] Bkz. Zariyat, 51/10.
[367] Bkz. Burûc, 85/4.
[368] Bkz., Taha, 20/48; Kıyame, 75/32; Alak, 96/13.
[369] Bkz. Mearic, 70/17.

le oturmuş, onlara dinî tebliğ ediyordu. O, tam mevzuya yoğunlaşmış, onlara bir şeyler anlatıyordu ki, gözleri görmeyen Abdullah İbn Ümmi Mektum isimli bir zat içeriye girdi ve Allah Resûlü'ne 'ya Resûlellah beni irşad et' dedi. O, bu sözü birkaç kere tekrar edince Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) sözünün kesilmesinden rahatsız olarak yüzünü döndü ve biraz evvel konuşmakta olduğu mevzuya devam etti. Hz. Peygamber'in bu tutumu onun uyarılmasına sebep oldu.[370] Tefsir kaynaklarında anlatılanların hülasası bundan ibarettir. Bazı tefsirlerde, Hz. Peygamber'in bu hadiseden sonra İbn Ümmi Mektum'u gördüğünde ona ikramlarda bulunarak 'merhaba ey Rabbimin beni kendisi sebebiyle itab ettiği kişi' dediğine de yer verilir.[371]

Bu hadiseyi, muteber hadis kitapları içinde sadece İmam Malik'in *Muvatta*'ı *ve* Tirmizî'nin *Sünen*'inde görmekteyiz. Onların tahriçlerinde de olay bu şekilde sunulmamıştır. Şimdi bir mukayese imkanı vermesi için bu iki hadis kitabındaki rivayetlere yer verelim. Hişam b. Urve'nin babasına isnad edilerek *Muvatta*'da yer alan rivayet şöyledir:

Abese ve tevellâ, a'mâ İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu. O, (bir gün) Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) gelerek 'ya Muhammed, sana yakın olabileceğim bir yeri işaret buyur da orada oturayım (istednîni)' dedi. O sırada Nebi'nin (sallallahu aleyhi ve sellem), yanında müşriklerin büyüklerinden birisi vardı. Nebî (sallallahu aleyhi ve sellem), ondan dönüp (i'raz) diğerine (müşrik adama) yönelerek (ikbal) şöyle diyor: 'Ey fulanın babası, bu sana söylediklerimde bir zarar/mahzur (be's) görüyor musun? O, (kendileri için) kan (akıtılan putların) hakkı için hayır' dedi. İşte bunun üzerine bu sûre nazil oldu.[372]

Tirmizî'nin Sünen'inde tahriç ettiği rivayetteki ifadeler de bir cümlesi hariç olmak üzere hemen hemen aynıdır. Şu kadar ki, Tirmizî'nin rivaye-

---

[370] Bkz., Taberî, İbn Cerîr, *Camiu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995, XV, 66; Kurtubî, Ebû Abdillah, *el-Cami'*, Daru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, XIX, 138; Beyzavî, el-Kadî, *Envaru't-Tenzîl* ('*Haşiyetü Şeyhzade*' kenarında), Hakikat Kit., İstanbul 1991, IV, 523-4; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Kahraman yay., İstanbul 1985, VIII, 288; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Kitab., İstanbul 1978, VIII, 5570-2.

[371] Mesela bkz., Kurtubî, *age.*, XIX, 138; Beyzavî, *age.*, IV, 523.

[372] Muvatta, *Tefsîru'l-Kur'ân* 8.

tindeki senedin başında Hz. Aişe bulunur. Şimdi Tirmizî'nin 'garib-hasen bir hadis' olarak nitelediği rivayetine bakalım:

Abese ve tevellâ, a'mâ İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu. (Bu kişi) Resûlullah'a (sallallahu aleyhi ve sellem) gelerek 'ya Resûlellah, beni irşad et' dedi. O sırada Resûlullah'ın (sallallahu aleyhi ve sellem), yanında müşriklerin büyüklerinden birisi vardı. Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), ondan dönüp (i'raz) diğerine (müşrik adama) yönelerek (ikbal) şöyle diyor: 'Sana söylediklerimde (aleyhine olabilecek) bir zarar/mahzur (be's) görüyor musun? O, 'hayır' dedi.[373]

İlk bakışta, tefsir kaynaklarında geçen bilgilerin, bu iki hadis kitabında geçenlerle birkaç yönden farklılık arzettiğini görmekteyiz. Bunları maddeler halinde sıralamak gerekirse: 1. Mevcut hadis rivayetlerinde yalnızca 'Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), ondan dönüp (yu'ridu) diğerine yönelerek (yukbilu) şöyle diyor (du.)' denilir. Ancak tefsir kaynaklarında, a'mâ kişinin Hz. Peygamber'in sözünü kesmesiyle Nebî'nin (sallallahu aleyhi ve sellem) bundan rahatsızlık duyduğu (kerihe kat'a kelamihi)' gibi bir cümleye hep vurguda bulunulur. 2. Yine tefsirlerimizin birçoğunda 'İbn Ümmi Mektum'un, sözünü birkaç kere devam ettirdiği' belirtilirken, söz konusu hadis rivayetlerinde böyle bir ifade görülmez. 3. Bu iki rivayette, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'merhaba ey Rabbimin beni kendisi sebebiyle itab ettiği kişi' şeklinde bir ifade yer almazken tefsirlerin bazısında bu ifadelere de yer verilir. 4. Son olarak bu mukayese içerisinde hatırlatmamız gereken bir diğer önemli nokta da şudur: Tefsir kaynaklarında, bu sûrenin Hz. Peygamber'in a'ma'ya yüzünü ekşitip sırtını dönmesi sebebiyle nazil olduğu belirtilirken, gerek İmam Malik'in Muvatta'ında, gerekse Tirmizî'nin Sünen'inde bu kesinliği ortaya koyacak bir ifadeye rastlanılmaz. Her iki hadisin baş kısmında geçen cümle şundan ibarettir: Abese ve tevellâ (ile başlayan bu sûre) İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu. Bizim, farklılıkları sayıp dökmemizin sebebi, müfessirlerimizin iyi niyetle yapmış oldukları yorumların hadis rivayetlerindeki mevcut ifadelerle birebir örtüşmediğini göstermek içindir.

Burada denilebilir ki 'hadislerle tefsir metinlerini karşılaştırma isabet-

[373] Tirmizî, *Tefsîr-u sûre* (80) 1.

li bir yaklaşım değildir.' Bizce bunda bir mahzur düşünülmemelidir. Zira müfessirlerimizin pek çoğu varmış oldukları sonucu/yorumu ilgili rivayetlere dayandırarak yapmışlardır.[374] Bu da söz konusu rivayetlerin yeniden değerlendirilmesi lüzumunu ortaya koymaktadır. Burada vurgulamak istediğimiz, onların ilgili hadis rivayetlerini zikrederek yapmış oldukları yorumların, o rivayetlerde yer alan ifadelerin maksadını aşan bir yorum olmuştur. Şimdi bu açıdan ilgili rivayetlerdeki ifadelere bir göz atalım.

Şurası gayet açıktır ki iki rivayette de sûrenin sebeb-i nüzulünün İbn Ümmi Mektum olduğu vurgulanmıştır. Özellikle bu rivayetlerde geçen şu iki cümle dikkat çekmektedir. Birincisi: Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), ondan dönüp (yu'ridu) diğerine yönelerek (yukbilu) şöyle diyor (du.) Diğeri, 'Abese ve tevellâ (ile başlayan bu sûre) İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu.'

a. *Birinci cümleyle ilgili olarak:*

1. Dikkat edilirse İmam Malik'in *Muvatta*'ında '*beni irşad et veya bana Allah'ın sana öğrettiklerinden öğret*' gibi bir cümle geçmemektedir. Bu rivayette '*istednînî*' fiili geçer. İstednâ fiil olarak, 'birisinden, yakınında olmayı talep etmek'[375] anlamına gelir. Bu cümleden olarak 'istednînî' şeklinde rivayette yer alan ifadeyi biz, '*beni, sana yakın oturabileceğim bir yere aldır/istet*' veya '*bana yakınında oturabileceğim bir yeri işaret buyur*' olarak tercüme ettik.[376] Esasında bu zat, a'ma olduğuna göre, geldiği mecliste onun böyle bir talepte bulunması daha makul görünmektedir. Muvatta'da geçen cümleyi bize tercih ettirici nokta şudur:

Hz. Peygamber'i ilk tanıyanlardan birisi olması ve de eşi vesilesiyle ona yakınlığı bulunan bir sahabi olarak İbn Ümmi Mektum, tebliğde/ir-

---

[374] Bu çerçevede A. Nedim Serinsu'nun önemli bulduğumuz şu açıklamasına yer vermek istiyoruz: Nüzûl ortamına ait bu rivayetler, âyetin anlaşılması çabası sürecinde manasının kapsamına giren rey ve ictihad ile misal getirmeye imkan veren haberlerdir. Rivayetlerin sigaları ve üsluplarından da anlaşılacağı üzere ravî, nüzûl asrında vukû bulmuş bir olaya ya da kendi dönemlerinde meydana gelen bir hâdiseye anlamı uygun düşen bir âyeti, kendi yargısı/reyi ile alâka kurarak nakletmiştir. (Bkz., Serinsu, A. Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule yay., İstanbul 1994, s. 129.

[375] Bkz., İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, IV, 419.

[376] Nitekim bu kelimenin izahı sadedinde Muhammed Fuad Abdulbakî de dipnota bu anlamı düşmüştür. (Bkz., *el-Muvatta*, Daru'l-Hadîs, Kahire tsz., I, 180).

şadda bulunan bir Peygamber'in konuşmasını dağıtıp '*ya Resulellah beni irşad et*' demesi bize çok da makul gelmemektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, birçok âyetiyle, Müslümanlara Peygamber'in huzurunda takınılması gereken adabı talim etmişti; onun yanına ne zaman girilecek, yanında ne kadar oturulacak ve ses tonu nasıl ayarlanacak gibi hususlar inananlara bizzat Allah tarafından öğretiliyordu[377], dolayısıyla ilklerden olan bir sahabî'nin[378] bunlardan habersiz olması düşünülemez. Bu itibarla bu noktada a'mâ bir sahabi için en uygun olabilecek talep, geldiği mecliste Peygamber'den daha iyi istifade edebilmek için yakında oturabileceği bir yeri talep etmesidir. Burada itiraz mahiyetinde şöyle diyenler çıkabilir: 'O son tahlilde gözü görmeyen bir kişiydi, dolayısıyla bir kısım incelikleri gözetmesi ondan beklenmemelidir.' Bu neviden bir itiraz da tutarlı olamaz, zira

---

[377] Bkz., Ahzab, 33/53; Nur, 24/58; Hucurat, 49/2-3.

[378] Abdullah ibn Ümmi Mektum, bu âyetlerin yorumu münasebetiyle kendisinden sıklıkla söz edilen birisi olmuştur. Ancak kendisini tanıdığımızı zannettiğimiz bu sahabi hakkında bilgilerimiz, daha çok kafamızda şekillendirdiğimiz düşüncelere dayanmaktadır. Bu vesileyle biz kısa da olsa burada Abdullah İbn Ümmi Mektum'u tanıtmaya çalışacağız. Gerek İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra* isimli eserinde, gerekse İbn Hacer *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, adlı kitabında onunla ilgili bütün rivayetleri toplamışlardır. Birçok rivayetin yer aldığı bu iki eserden hareketle onunla ilgili bilgileri şöyle özetleyebiliriz: 1. Kureyş kabilesine mensup bulunan Abdullah İbn Mektum Mekke dönemi ilk Müslümanlarındandır, 2. İbn Hacer'e göre bu sahabî, Hz. Hadice'nin dayısının oğludur, 3. Hz. Peygamber'den önce Medine'ye hicret etmiştir; İslâm'ı öğretmek için Mus'ab b. Umeyr'den sonra Medine'ye hicret eden ikinci kişi olmuştur (Bedir'den sonra hicret ettiğini bildiren bir rivayet olsa da öncelikli olarak kabul edilen görüş birincisidir), 3. Hz. Bilal'in yanında müezzinlik yapan kişidir, 4. Hz. Peygamber, Medine döneminde birçok gazvede onu yerine vekil olarak bırakmıştır. (Her iki eserde de '13 kez' ifadesinin yer aldığını bildiren bir rivayet vardır.), 5. Kadisiye'de savaşa iştirak etmiştir. İbn Sa'd' göre Medine'ye döndükten sonra, İbn Hacer'e göre ise orada vefat etmiştir. (Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kübra*, IV, 205; İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 523.) Şimdi, bu bilgilerin ışığında bu zat ile ilgili olarak şu sorumuza cevab verilmesini talep edeceğiz: Konuşmakta olan iki insanın sözünü kesmeyi sıradan insanların bile çoğu, edep dışı bir durum olarak görüp dikkat etmeye çalışırlarken nasıl olur da, Peygamber'i yakından tanıyan ve ona erken bir dönemde iman etmiş İbn Ümmi Mektum gibi bir sahabî dini anlatan bir Peygamber'in sözünü kesip 'Bana, Allah'ın sana öğrettiklerinden öğret, beni irşad et' gibi sözlerle müdahalede bulunur? Doğrusu, gözlerin görmemesi, ne kulakların işitmesine ve ne de aklın kendisinden beklenilen makul tavrı sergilemesine engel teşkil eder. Nitekim, –yukarıda da hatırlatmış bulunduğunuz üzere– İmam Malik'in Muvatta'da yer alan rivayette, İbn Ümmi Mektum'a atfedilen bu türden bir cümleye yer verilmez. Orada bu zata isnad edilen sadece şudur: "Ya Muhammed, beni, sana yakın oturabileceğim bir yere aldır/istet (istednîni)."

gözün görmemesi, inceliklerin/hassasiyetin yokluğunu veya zayıflığını gerektirmez, bilakis bu insanların bu türden duygularının daha da gelişmiş olduğu bilinen bir vakıadır. Buna bağlı olarak hatırlatmada yarar gördüğümüz bir diğer nokta da şudur. Bu sahabî, özelliği ve idare istidadı olan biri olmalıdır ki Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) sonradan onu Medine'de kendi yerine birçok kere vekil bırakmayı uygun görmüştür.[379]

Bu rivayetle ilgili olarak özetle ifade etmek gerekirse: Muvatta'da geçen cümlelerden 'İbn Ümmi Mektum Hz. Peygamber'in yanına geldi ve ondan talep ettiği bir şeyle sözünü kesti, Nebi de, onun, sözünü kesmesinden ötürü yüzünü ekşitip sırtını döndü' gibi bir anlam çıkarılamaz. Bizce böyle bir anlam ta baştan abese ve tevella fiillerinin Hz. Peygamber'e raci olduğu ön kabulünden hareketle, yapılmış bulunan bağımlı yorumlardan ibarettir. Çünkü bu rivayette de Hz. Peygamber'in yüzünü ekşittiğine ve ondan rahatsız olduğuna dair açık bir ifade mevcut değildir.

2. Bu konuyla ilgili olarak Tirmizî'nin sened açısından zayıf bulunan rivayeti de esas alınsa, iddia edilen yorumlar için yine açık bir delil bulunamayacaktır. Burada da, biz, en fazlasıyla şu kadarının denebileceği kanaatindeyiz: 'Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) gelip yakınında oturan a'mâ ile ilgilenemeden konuşmakta olduğu kişiye dönüp onu irşada devam etti.' Zira, –Musa Carullah'ın da önemle vurguladığı üzere– Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) onu tanıyor ve onun hayırlı birisi olduğunu biliyordu.[380] Yani, bu konuda onun kendisini anlayışla karşılayabilecek birisi olduğu hususunda bir endişe duymuyordu. Şayet bu mevzuda bir endişe

---

[379] Yine itiraz mahiyetinde burada şöyle diyenler çıkabilir: 'Savaşamayacak olan birisi olması hasebiyle o gün onun Medine'de vekil bırakılması gayet doğal bir hadiseydi.' Bizce bu yaklaşımın belli bir haklılığı söz konusu olsa da tümüyle tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü, her a'mâ bir Peygamber'in yerine vekil olarak bırakılamaz, onun bu vekaleti götürebilecek bir kısım özelliklere sahip olması gerekir. Kaldı ki, bu zat savaşı isteyen ve bunun da hakkından gelen birisidir. Nitekim, İbn Ümmi Mektum Kadisiye'de savaşa katılmış ve şehit olmuştur. (Bkz., İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 523.) Bu çerçevede hatırlatılmasında yarar gördüğümüz diğer bir nokta şudur: Hz. Peygamber çıktığı gazvelerde yerine sadece a'ma veya benzeri özre sahip kişileri bırakmamıştır. O, Hz. Ali gibi istidatlı ve çok iyi savaşçı birisini de böyle bir amaçla yerine vekil tayin etmiştir.

[380] Carullah, *Kitabu's-Sünne*, s. 42. Zira bu sahabe, İbn Hacer'in de *el-İsabe*'sinde belirtmiş olduğu üzere, Hz. Peygamber'in ilk eşinin (Hz. Hatice'nin) dayısı oğluydu ve de İslâm'a ilk girenlerdendi. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İbn Hacer, *el-İsabe*, II, 523-24.

taşımış olsaydı, şefkat edilmeye ziyadesiyle muhtaç olan İbn Ümmi Mektum'a, müşrik zatla konuşması bitinceye kadar kendisini biraz beklemesini ona söylerdi. Netice olarak, bu rivayetten de 'Peygamber yüzünü ekşitip sırtını döndü' şeklinde bir anlam çıkarılamaz. Vurgulamağa çalıştığımız hususu özetle ifade edecek olursak: İlgili iki rivayetin ifadelerinden hareketle, 'Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), sözünü kesen İbn Ümmi Mektum'dan rahatsız olmuştur' gibi bir sonuca gidemeyiz. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) burada a'mâ'dan müşrik olan kişiye yönelişinin sebebi, onun, içinde o kişi için taşıdığı ümidin sevkiyle konuyu soğutmadan, kaldığı yerden tebliğine devam etme arzusundan başka bir şey değildir. Nitekim ilk iki âyetin ardından gelen şu âyet Hz. Peygamber'in o kişiye yönelik içinde taşımakta/korumakta olduğu ümidine işaret etmektedir: *"(Ey Nebi), onun belki arınacağını yahut alacağı öğüdün kendisine bir yarar sağlayacağını sana kim bildirdi?"* (Abese, 80/3)

b. İkinci cümleyle ilgili olarak:

İlgili ikinci cümleyi tekrar hatırlayacak olursak: 'Abese ve tevellâ (ile başlayan bu sûre) İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu. Evet, bu cümle gayet açık bir şekilde, sûrenin nüzul sebebinin İbn Ümmi Mektum olduğunu bildirmektedir. Ancak bunu nasıl anlamalıyız? Biz bu sebebi, –sûrenin başındaki 'abese' ve tevella' fiilleriyle kastedilenin Hz. Peygamber olduğu ön kabulünden hareketle– 'Hz. Peygamber'in, ona surat asıp sırt çevirmesi' olarak anlamıyoruz. Bizim, gerek Hz. Peygamber'in yüce/kerim ahlâkından, gerekse sûrenin ilgili pasajının anlam bütünlüğü ve gramatik yapısından[381] edindiğimiz fikirden hareketle kanaatimiz şudur:

Hz. Peygamber'in müşrik muhatabı üzerindeki ısrarı, –sözünden ve atmosferinden nasiplenmek için yanına istekle/koşarak gelen– İbn Ümmi Mektum'un bir süre bekletilmesine yol açmıştı. İşte bu durum sûrenin inmesine sebep olmuştu.[382] Açıktır ki bu sûreyle Hz. Peygamber'in kendi

[381] Bu iki hususu çalışmamızda 1. ve 2. iki başlıklar altında ele alacağız.

[382] Hz. Peygamber, diğer insanlar için olduğu gibi, Kureyş'in ileri gelenlerini de kazanmak, onların kalplerini İslâm'a ısındırmak için çaba sarfetmeyteydi, zira bu, onun risaletinin gerektirdiği bir görevdi. O bu kutlu görevini –gerek engin şefkatinin sevkiyle, gerekse onlardan birisinin Müslüman olmasıyla onlara bağlı kişilerin de topluca iman edebilecekleri ümidiyle– kendisini tüketircesine yerine getirmeye çalışıyordu. Nitekim Allah (celle celâluh), raûf ve rahîm olarak

seviyesinden dikkati çekilmişti; a'mâ kişinin bekletilmesine rıza göstermeyen Allah tarafından uyarılmıştı. Ancak, bu uyarı, –inkarında direnen kişinin durumunu anlatan 'abese' ve 'tevellâ' ifadeleriyle değil– şu âyetlerle yapılmıştı: "*(Sen ki ey Nebi,) (hidayete) ihtiyaç hissetmeyene yöneliyorsun…Haşyet/saygı içinde koşup sana gelenle ise meşgul olmuyorsun.*" (Abese, 80/5-10)

Bu âyetlerle bir taraftan Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem), hidayete ihtiyaç hissetmeyip inatla direnen birisi üzerinde artık ısrar etmemesi[383], diğer taraftan da kendisine koşarak geleni bu tip inkarcılardan ötürü bekletmemesi mesajı veriliyordu. Böylece Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) bu noktada takip etmesi gereken ahsen bir yol (ilahî rızaya daha uygun bir yol) gösteriliyordu. Bu bağlamda bir hususa daha açıklık getirmemiz yararlı olacaktır. Hz. Peygamber'in, Kureyş'in önde gelen bir şahsı üzerinde ısrarcı olması, onu, ibn Ümüm-i Mektum'dan daha üstün tuttuğu için değildi. Hz. Peygamber'in düşüncesinde ağırlığını hissettiren husus ihtimal ki şuydu: Zahirî sebepler açısından Ebû Cehil, Ebû Leheb,

---

nitelendirdiği Peygamber'inin bu diğergamlığının boyutunu şu ifadelerle dikkatlerimize arz eder: *"Onların söylediği şeyler yüzünden senin canının sıkıldığını biliyoruz."* (Hicr, 15/97); *"Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse, üzüntüden kendini yiyip tüketeceksin."* (Şuara, 26/3); *"Onlar bu söze (Kur'ân'a) iman etmiyorlar diye, arkalarından neredeyse kendini harab edeceksin."* (Kehf, 18/6) Esasında Hz. Peygamber'in ümmeti üzerindeki ısrarı onun merhamet ve vefasını göstermiş olması bakımından takdire şayan bir durum olmaktadır. Nitekim Musa Cârullah bu noktadan hareketle, 'bu sûrede zannedildiği gibi, Hz. Peygamber kınanmamış; bilakis övülmüştür' der. (Cârullah, *age*, s. 42) Şu kadar ki Allah (celle celâluh), ondan hidayete ihtiyaç hissetmeyenler üzerinde ısrarcı olmamasının bir yarar sağlamayacağını dolayısıyla bu düşüncesinden vazgeçemesini ondan açıkça istemiştir. Bu hususu Abese sûresinin muhtevasında gördüğümüz gibi, diğer birçok âyette de açıkça görürüz: *"Sana düşen yalnızca tebliğdir."* (Al-i İmran, 3/20); *"(Ey Nebi,)sen sadece hatırlat/öğüt ver. Sen onlar üzerinde bir zorlayıcı değilsin. (Ancak) sırt çevirip inkar edenlere (şunu hatırlat ki böylelerine) Allah büyük bir azapla karşılık verecektir."* (Ğaşiye, 88/21-24)

Bu noktaya Musa Cârullah önemle vurguda bulunur. Bkz., Cârullah, *Kitabu's-Sünne* 43-44.

383 Allah Resûlü'nün bu ısrarını, sûrenin şu âyeti açık hale getirmektedir: أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (*O istiğna gösterene (hidayete ihtiyaç hissetmeyene) gelince, sen ona yöneliyorsun*). Elmalılı Hamdi Yazır, âyette geçen 'tesaddâ' fiilinin anlamıyla ilgili olarak şunları kaydeder: Bu fiil, ya 'saded'den, yahut 'sadâ'dan olabilir. Evvelkinde 'sen onun sadedinde oluyorsun, yani ona ikbal ve teveccüh gösterip onun irşad ve ıslahına uğraşıyorsun' demek olur. İkincisinde ise 'sen ondan bir sada/ses bekliyorsun –dağdan, taştan sesin yansımasını beklemek gibi– sesinin ondan yansımasını gözetiyorsun' demek olur. (Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, 5576.)

Utbe b. Rabia veya Velid b. Muğire gibi birisinin inanması halinde, bütün bir Mekke halkının iman etmesi muhtemeldi. O, bu mülahaza ile onların iman etmeleri için ısrarcı olmuştur. İşte bu noktada, Abese sûresi'nin inzaliyle ona, ilgili muhatabın üzerinde daha fazla durmaması gerektiği bildirilmiştir.

Bizce bu çerçevede hatırlatılması gereken bir diğer önemli nokta da şudur: Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), 'Acaba görevimi hakkıyla ifa edebildim mi?' türünden bir endişe taşımış olmalı ki "(*Sen ki ey Nebi,) (hidayete) ihtiyaç hissetmeyene yöneliyorsun*" âyetinin ardından, *"onun arınmamasından ötürü, senin bir için sorumluluk yoktur:* وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكّٰى" cümlesine yer verilmiştir. Bu âyetle, onun bu konuda müsterih olması gerektiği ifade olunmuştur. Ayrıca, bu âyetlerle, böylesi muannid inkarcıları ısrarla imana teşvik etmenin zaman ve güç kaybı olacağına da işaret edilerek risalet ve tebliğ heyecanının sadece bunlara has kılınmaması istenmiştir.

Bu olayı yorumlayan müfessirlerimizin hiç şüphesiz ki en birinci kaynakları hadis rivayetleri olmuştur. Nitekim müfessirlerimizin birçoğu bu rivayeti ilgili yerlerde zikretmişlerdir. Ancak üzülerek belirtelim ki Hz. Peygamber'in tutum ve davranışlarıyla ilgili âyetleri büyük bir dikkatle tefsir etmeye çalışan müfessirlerimiz bu olayla ilgili olarak aynı hassasiyeti ortaya koymamışlardır.[384] Dahası, müfessirlerimiz hadislerdeki ifadelerin anlam sahasını aşan izahlara girişmişlerdir. Bizce bunun sebebi, gerek Mu-

---

[384] Görülen o ki bu olayla ilgili olarak erken dönem müfessirlerimizin yorumlarını, sonrakiler tartışmaya açma lüzumu görmeden olduğu gibi aktarmışlardır. Buna, erken dönem yorumcularının şöhretlerinin arkadan gelenler üzerinde bırakmış olduğu etki ve hüsn-ü zannın sebep olduğu söylenebilir. Nitekim bu bağlamda 'İbn Ebî Hatim (ö. 327/939) Tefsiri' örneği üzerinde bir literatür incelemesi yapan M. Akif Koç şunları ifade eder: İbn Ebî Hatim'in tefsirinde doğrudan kendi görüşlerine ya da tercihlerine hemen hemen hiç rastlanmaz. O, yalnızca kendinden önceki tefsir ivayetlerini derlemeyi gaye edinmiş, bunda da başarılı olmuştur. Hatta onun, kendisini, görüş beyan etmemek için zorladığı bile söylenebilir. Bu durumda, onun, Kur'ân Tefsiri konusunda kendisi için belirlediği ilkelere sadık kaldığını söylemeliyiz. Ancak meşhur bir müfessirin tefsiri elimizde olduğu halde ona ait Kur'ân yorumlarına ya da en azından rivayetler arasındaki tercihlerine vakıf olamayışımız doğal olmasa gerektir. İbn Ebî Hatim'in ilkelerine bağlılığı konusunda başarılı bulunması, onun tefsir anlayışının tümüyle onaylanmasını gerektirmemelidir. (Koç, M. Akif, İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri, Kitabiyat yay., Ankara 2003, s. 157.)

vatta'da gerekse Tirmizî'nin Sünen'indeki 'Abese ve tevellâ (ile başlayan bu sûre) İbn Ümmi Mektum hakkında nazil oldu' cümlesinde yatmaktadır. Yukarıda da üzerinde özenle durduğumuz üzere, bu cümle onları 'abese' ve 'tevellâ' ifadelerinin Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) raci olacağı kanaatine sevketmiştir. Diğer taraftan onlar "*(Sen ki ey Nebi, hidayete) ihtiyaç hissetmeyene yöneliyorsun.. Sana saygıyla koşarak gelenle ise meşgul olmuyorsun*" âyetlerini de bu kanaatlerini pekiştiren bir delil olarak algılamışlardır. 'Abese' ve tevella' ifadeleriyle kastedilenin başka birisinin olabileceği ihtimaline karşı kapıları kapayan müfessirlerimiz, sonunda, –hadislerde olmamasına rağmen– zihinlerindeki tabloda beliren boşlukları doldurmaya çalışmışlardır.

2. Yapılan İzahlar Işığında Önerdiğimiz Meâl

1-2. *(Ey Nebi, sen de gördün ki), o (kibirli adam), yanına a'mâ (biri) geldi diye rahatsız olup surat astı ve (sonra) sırtını dönüp gitti.*

3-4. *(Ümitlenip üzerinde ısrarla durduğun o inkarcının) belki arınacağını yahut alacağı öğüdün kendisine bir yarar sağlayacağını sana ne/kim bildirdi?*

5-7. *(Sen ki ey Nebi, hidayete/irşada) ihtiyaç hissetmeyene (ısrarla) yöneliyorsun. (Bilmiş ol ki artık) onun arınmamasından sana ait bir sorumluluk yoktur.*

8-10. *(Kalbi) haşyet/saygı içinde koşup sana gelenle ise, (kendini o inkarcıya odaklamandan ötürü) meşgul olmuyorsun.*

11-16. *Hayır, hayır; o âyetler (sadece gerçekleri) hatırlatıcı bir öğüt kaynağıdır. Artık isteyen/dileyen ondan öğüt alır. O âyetler ki, yükseltilmiş temiz sahifelerde çok değerli elçilerin elleriyle yazılmıştır.*

17-23. *Kahrolası o insan, ne de inkarcıdır. (Yaratan) onu ne (tür bir şey)den yaratmış, (hiç düşünmez mi?) O (Yaratan ki) onu(n aslını) bir nutfeden/spermadan yarattı. Sonra (geçeceği merhaleleri) takdir edip ona yolunu kolaylaştırdı. En sonunda (ise) öldürüp (verdiği hayatı geri alıp) kabre koyacaktır. Sonra dilediği vakitte onu diriltecektir. Hayır, hayır; (başından sonuna bütün hayatı O'nun kudret elinde şekillenmekte olan o) insan, (Yaratan'ın) emrettiğini hala yapmadı.*

SONUÇ

Makalemizde, izahına çalıştığımız bu konuyu özetlememiz gerekirse: Bu sûrede Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) Allahu Teâlâ tarafından *dikkatinin çekildiği açıktır*. Ancak, bu duruma sebep olan husus, iddia edildiği gibi, onun, bulunduğu meclise kendisinden yararlanmak için gelen a'mâya (Abdullah İbn Ümmi Mektum'a) karşı, sergilemiş olduğu zannedilen bir yüz ekşitme ve sırt çevirme değildir.

Çalışmamızda da ayrıntılı olarak durduğumuz üzere, bu tavırları sergileyen kişinin, kibrine yenik düşmüş müstağni müşriklerden birisinin olması güçlü bir ihtimal olarak gözükmektedir. Gerek Kur'ân'da gerekse muteber hadis kitaplarında bu sıfatların Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) atfedilmesini haklı kılacak açık bir delil mevcut değildir.

Bize göre, Abese sûresinin nazil olmasına sebep olan husus, Hz. Peygamber'in sonuç almak istediği kibirli müşrik üzerinde *ısrarcı olması* ve de buna bağlı olarak istemeksizin İbn Ümmi Mektum'u *bekletmiş* olmasıdır. Nitekim bu durum "*(Sen ki ey Nebi) istiğna gösterene yöneliyosun.. Sana saygıyla koşarak gelenle ise, meşgul olmuyorsun*" âyetleriyle tasrih edilmiştir.

Aksi bir düşünce, ne Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yüce ahlakıyla örtüşür ne de *sûrenin 3. âyetinin nahiv kuralları açısından izahını makul kılar*. Bu iki önemli husus yanında başka delil ve karineler de söz konusudur ki bunlar da, bu iki ifadenin Hz. Peygamber'e atfedilmesinin isabetli bir tevcih olamayacağını gösterirler.

Yeni bir değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz bu çalışmamızla biz, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) yüce ahlakıyla örtüşmeyen bir tefsirin isabetli olamayacağı üzerinde durduk. Bu vesileyle, araştırmacı ve akademisyen dostlarımızdan, gerek geçmişte gerekse bugün, yerleşik kanaati savunanların görüşlerinin, –birkaç açıdan ortaya koymaya çalıştığımız– bu tevcihten daha kesin olmadığı hususunu dikkate almalarını ve de baştan her iki tevcihe düşünce adabı gereği eşit seviyede bakmalarını bekliyoruz.

SON İLAHÎ RİSALETİN MEKAN, İNSAN, ZAMAN VE LİSAN BOYUTLARI[385]

GİRİŞ

Kur'ân'ın mûcize oluşunun, önemli yönlerinden birisi de onun derin içerikli veciz ifadelere sahip oluşudur. İşte bu îcaz gerçeğinin yansıdığı âyetlerden birisi de En'am sûresinin şu âyetidir: *"Allah risâletini kime vereceğini pek iyi bilir."* (En'am 6/124)[386]

Bu ilahî beyanda yer alan حَيْثُ edatının mekan ve zaman keyfiyetini de içine alan bir anlam alanına[387] sahip olması özelliğinden hareketle biz, âyette söz konusu edilen risaletin, insanî boyutu yanında yer ve zaman gibi diğer yönleri itibariyle de değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz. Bu cümleden olmak üzere, âyetin geniş bir açıdan anlamının '*Allah risaletini kime, nerede ve ne zaman vereceğini en iyi bilir.*' şeklinde ele alınmasının yanlış olmayacağı kanaatindeyiz.

Şüphesiz ki mülk sahibi, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Bu itibarla bu konuda takdir ve söz yalnızca Allah'a aittir. Biz baştan bu

---

[385] Bu makale, Dicle Üniv. '*İlahiyat Fakültesi Dergisi*' cilt: 7, sayı: 2'de yayımlanmıştır (Diyarbakır 2005)

[386] Kur'ân'da اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ şeklinde yer alan bu âyetteki '*alemu* kelimesi için, Türkçe meâllerde 'daha iyi bilen, en iyi bilen, yegane bilen' gibi anlamların da verilmiş olduğunu belirtmiş olalım.

[387] Bkz. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî (Renkli baskı), Beyrut 1996, III, 411.

gerçeğin farkında olarak, ilgili âyetin ışığında, son ilahî risâlet için seçilen yer, insan, zaman ve dilin hangi hikmetlere dayalı olduğunu irdelemeye çalışacağız.

Dört başlık altında ele almayı planladığımız konunun ilgili boyutlarını, yalnızca İslâm'ın zuhur ettiği dönem açısından değerlendireceğiz.

RİSALETİN MUHTELİF BOYUTLARI

1. Mekan Boyutu

En'am sûresinde yer alan söz konusu âyetin ifadesinden hareketle rahatlıkla telaffuz edebiliriz ki son ve evrensel bir mesaj olan Muhammedî risalet için Arap yarımadasının seçilişi, belli bir hikmet ve gayeye dayanmaktadır. Nitekim Ebû Mansur el-Maturîdî, (ö. 333/944), ilgili âyetin tefsirinde, Allah'ın, risaleti ehil olmayan birisine vermeyeceği gibi, bu risaleti müsait olmayan yere de tahsis etmeyeceğini belirtir.[388]

Biz konunun bu boyutuna beş ayrı açıdan bakmaya çalışacağız:

1. Öncelikli olarak bu mekan evrensel İslâm mesajının sunulması için stratejik bir konuma sahiptir. Zira bu bölge o gün için Sasanî ve Roma imparatorluğu gibi iki büyük dünya devletine açık bir yerdedir.[389] Ayrıca Arap yarımadası Asya kıtasının bir parçası olmakla beraber, Afrika ve Avrupa kıtalarına da yakın bir mevkidedir. İşte Mekke ve Medine stratejik olarak bu şartlara tümüyle sahip bir yerdi.[390] Nitekim bu bölgede

---

[388] Bkz. Maturîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, (thk.: Fâtıma Yusuf el-Haymî), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004, II, 272.

[389] Roma ve Sasanîler'in o günün iki hâkim gücü olduğunu görmekteyiz. Nitekim Kur'ân'daki Rum sûresi de bu hakim güçlere yer vermektedir. (Bkz. Rum, 1-5). Hz. Peygamberin doğumuna tekabul eden yıllarda Sasanî imparatorluğu, Yemen'de belli bir süre hakimiyet kurmuş ve daha sonra da yer yer onları Mekke'lilerin aleyhine tahrik etmişti. İşte Mekke'yi tahrip etme düşüncesiyle gelen Fil ordusu, Sasanilerin tahrikleri sonucu hazırlanmış ve Mekke'ye saldırmıştı. Ne var ki Allah'ın o beldeyi emin kılması sebebiyle herhangi bir zarar verememişlerdi. (Bkz. Fil, 1-9). İlgili olay için bkz. İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Tarihu'l-İslâmî's-Siyasî ve'd-Dîn ve's-Sekafî ve'l-İctimaî)*, çev.: İ. Yiğit – S. Gümüş, Kayıhan yay., İst. 1987, I, 69-72.

[390] Bernard Lewis, bu hususa önemle dikkat çeker ve şöyle der: Mekke, güneyde Yemen'e, kuzeyde Akdeniz'e, doğuda Basra körfezine, batıda Kızıldeniz limanı Cidde'ye ve Afrika istikametinde deniz yoluna giden ulaşım hatlarının kesişme noktasında elverişli bir mevkidedir. Bkz.

risaletin temsilcileri, kısa bir zaman sonra hemen iki büyük medeniyet ve kültürle karşılaşmış ve onlar vesilesiyle birçok milletlerle münasebete geçmiştir. Kısa bir zamanda bir ucuyla Avrupa kapılarına diğeri ile de Asya bölgelerine ulaşarak evrensel çizgide ve en seri şekilde misyonunu eda etmiştir.

M. Said Ramazan el-Butî'nin ifadeleriyle, Arap Yarımadası, çeşitli milletlerin tam ortasında yer alması sebebiyle, davet işini yürütmeye son derece elverişliydi ve bu coğrafi durum, komşu devlet ve milletler arasında İslâm davetinin kolayca yayılmaya başlamasının başlıca sebeplerinden biriydi; İslâm'ın ilk yıllarında ve dört halife döneminde, risaletin yayılış seyrine bir göz atıldığında bunun doğruluğu bariz bir şekilde anlaşılacaktır.[391]

2. En mühim mesajla gelen bu risaletin böyle bir yerde zuhurunun avantajına şu açıdan da bakılması mümkündür. Arap yarımadası kavurucu bir çöl iklimine sahiptir. Dolayısıyla o coğrafyanın çetin ve zorlu şartlarına alışmış ve o şekilde büyümüş olan ilk İslâm mücahitleri hemen hemen girdikleri her savaşı kazanmış ve muzaffer olmuşlardı. Sözgelimi, o gün sahabî topluluğunun, Roma imparatorluluğunun desteklediği Gasssan hristiyanlarına karşı yapmış olduğu[392] Tebuk seferi için, farklı bir bölgede yetişmiş insanlar kalkışmış olsalardı, muhtemelen çölün o kavurucu atmosferinde böyle bir sefere kolay kolay muvaffak olamazlardı. Çünkü Arap yarımadası, onlardan başkası için sarp ve korku verici idi. Ancak buralar bu bölgenin insanı için böyle değildi. Zira onlar yürüyüşün meşakkatlerine ve aşırı çöl sıcaklıklarına tahammül edebilecek bir şekilde yetişiyorlardı.

3. Mekke'nin o gün bölgenin ticaret merkezi olması da, sonradan ortaya çıkacak olan risalete uygun bir zemin teşkil ediyordu. Arazisi, susuz ve ekinsiz bir sahra olduğu için Mekke halkı diğer Araplardan farklı olarak ticarette ilerleyip üstünlük kazanmışlardı. Bu coğrafyayı tarihteki siyasî,

---

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (Çev.: H. Dursun Yıldız), Anka yay. İstanbul 2000, s. 49. Ayrıca konunun bu boyutunun geniş bir açıdan tahlili için bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev.: Mehmet Yazgan), Beyan yay. İstanbul 2004, s.35-38.

[391] Butî, M. Said Ramazan, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye* 49, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1991.

[392] Bkz. İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut 1973, III, 2.

dinî, ticarî ve kültürel açıdan derinlemesine ele alan İbrahim Hasan bu konuda bize şu bilgileri verir:

"Kureyş'in ticaret kervanları, bütün Araplar arasında meşhurdu. Çünkü Kureyş, Arapların mukaddes olarak bildikleri Kabe'nin mütevellileri ve Mekke'nin sakinleri idiler. Dolayısıyla kervanları Kureyş Sûresi'nde de beyan edildiği gibi, saldırılardan emin olarak her yöne korkusuzca sefer düzenlerdi. Bu kafileler, önceden Sebe' kervanlarının yaptığı gibi, yarımadayı enine ve boyuna katettiler. Gazze, Beytu'l-Makdis ve Dımaşk'a gittiler. Kızıldeniz'i geçerek Habeşistan'a ulaştılar. Mekke'den yaklaşık kırk mil uzaklıkta olan Cidde limanı, Mekke-Habeşistan ticaretini sağlayan ara istasyon vazifesini görüyordu. Ticaret malları Cidde'den, –Bahreyn'de bulunan– Katif şehrine taşınır, buradan da İran körfezinden çıkarılan incilerle beraber kayıklarla Fırat deltasına nakledilirdi. Kureyş bu ticarî seyahatleri sayesinde, maddi yararların yanında, ehemmiyetli ölçüde başka yararlar da elde etti. Ticaretle meşguliyetleri bağlamında, Suriye, Habeşistan, Mısır ve diğer ülkelere sık sık gidip gelmeleri, Rum ve Fars gibi eski medeniyet sahibi topluluklarla ilişkileri, onların siyasi, ictimai ve edebi yanlarını öğrenmeye imkan verdi."[393] Bu da sonradan onlarla münasebete geçecek bir toplum için çok önemli bir durumdu.

Özetle ifade edecek olursak, gerek kuzeye, gerekse güneye doğru ticaret kervanları düzenlemeye oldukça müsait bir yerde bulunan Mekke, her taraftan tacirlerin sıklıkla geldiği bir ticaret merkeziydi. Bu itibarla buranın insanları, ticaret konusunda bir hayli bilgi ve tecrübeye sahip olmuşlardı. İşte Mekkelilerin ticari işlerdeki becerileri ve buna bağlı olarak geliştirdikleri ilişkiler onlara, komşu millet ve devletlerin sosyal ve kültürel yapılarını yakından tanıma imkanı vermişti. Bu da daha sonra dinleri adına onlarla münasebet kurabilmek için önemli bir avantajdı. Bu açıdan risaletin Mekke'den zuhur etmesi son derece önemlidir.

4. Mekke ve Medine, mevcut milletlerin kültür ve anlayışlarının işgaline maruz kalmamıştı. Her ne kadar faal bir ticaret merkezi olarak canlılığını sürdürüyor idiyse de burası, ağacı ve yeşili az olan bir yerdi. Petrol ve

---

393 İbrahim Hasan, *age.*, I, 85. Ayrıca bkz. Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 49-50; Mantran, Robert, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, (Çev.: İ. Kayaoğlu), Ankara Üniv.. İlahiyat Fak. yay. Ankara 1981, s. 66.

diğer cevherler de henüz bilinmiyordu. Bu yönüyle buralar işgal için pek cazibesi olan yerler değildi ve o gün için büyük devletlerin oralarda gözleri yoktu. Bunun için bu belde, genellikle başka devletlerin sömürüsünden emin kalmıştı.[394] Zaman zaman bu yerlere de o günün büyük güçleri tarafından umumi valiler tayin edilmişti[395] ama onlar için buralarda ne kazanılacak ne de kaybedecek bir şey vardı.

Bu itibarladır ki söz konusu milletlerin kültürleri buralara girip düşünceleri melezleştirememişti. Bu da İslâm'a, kendi saf akidesini, diğer medeniyet ve kültürlerin istilasından uzak tutarak dünyanın dört bucağına yayma fırsatını vermişti.[396] İşte yabancı kültür ve anlayışların istilasından korunmuş böyle bir yerde Muhammedî risalet, –adeta– yatağını bulan bir su gibi akmaya başlamıştı.

Burada konunun şu boyutuna da değinmekte yarar görüyoruz. O gün için burası "putperestliğin hala en geçerli bir din olduğu"[397] bir bölge olsa bile buradaki insanların içine düştüğü manevi hastalıklarının tedavi edilebilme imkanının diğer toplumlara nispetle daha kolay olduğu söylenebilir. Meselenin bu yönüyle ilgili olarak Ebu'l-Hasen Nedvî şöyle der: "O dönemde gerek Rumlar, İranlılar gerekse Hindliler, sahip oldukları parlak medeniyetleri, bilgi birikimleri, büyüleyici edebiyatları ve geniş felsefeleriyle gururlanıyorlardı. Bu yönüyle de onların çözümü kolay olmayan fikrî ve psikolojik kompleksleri vardı. Halbuki Arapların gönül levhalarında basit yazılar vardı; yıkanıp yok edilmesi ve yerlerine yeni nakışların işlenmesi kolaydı."[398]

---

[394] Hicaz bölgesi, çok eski asırlardan beri, istiklalini korumuştur. Tarihçi İ. Hasan bu çerçevede bize şu bilgileri verir: İran kisralarından Kiriş ve Kumbiz ve diğerlerinin, toplumlardan çoğunun istiklaline son verdikleri dönemde dahi Hicaz bölgesi istiklalini korudu, fatih krallar buraya dokunmadı. Hicaz, Makedonyalı İskender zamanında da istiklalini muhafaza etmişti. Üstelik Araplar, İran kisrası Dârâ'nın üzerine saldırıya geçtiği sırada İskender'e karşı koymuşlardı. Bkz. İ. Hasan, *age.*, s.63-4.

[395] Detaylı bilgi için bkz. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi,* (Heyet), Çağ yay. İst. 1992, I, 117-126.

[396] Bkz. Butî, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, s. 48.

[397] Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni,* (Çev.: Komisyon), İz yay. İstanbul 1993, s. 96.

[398] Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Rahmet Peygamberi (es-Sîretu'n-Nebeviyye)*, Çev.: Abdulkerim Özaydın, İz yay. İst. 1996, s. 21. Ayrıca bkz., Ahmet Cevdet, *Kısas-ı Enbiyâ*, (Haz.: Mahir İz), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. Ankara 1985, I, 47.

M. Ramazan el-Butî de '*Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye*' adlı eserinde bu noktaya temas ederek şöyle der: Arapların tabiat ve mizaçları, henüz bir potada erimemiş ham maddeye daha çok benziyordu. Ayrıca iffet ve intikam duygusu, cömertlik ve sözünde durma ve mertlik gibi insanî davranışlara doğru ciddi yönelişler gözüküyordu. Ama ne var ki onlar o dönemde kendilerine, doğru yolu gösterecek bilgiden mahrum idiler. Basit bir cehaletin karanlığı içinde yaşıyorlardı. Bundan ötürü de insanî değerlere varan yoldan sapmaları, üzerlerinde hükmünü icra ediyordu; öyle ki, kendilerince iffet ve şereflerini korumak maksadıyla kız çocuklarını öldürüyorlar, cömert görünmek için zaruri mallarını telef ediyorlar, intikam ve yiğitlik duygularının etkisiyle aralarında çıkan savaşlarda, her tarafı yakıp yıkıyorlardı.[399]

Hasılı bu insanlar, karmaşık fikirlerin, lüks hayatın ve şehirliliğin doğurduğu zorlu hastalıklardan uzak olmaları[400] yönüyle tedaviye daha yatkın durumdaydılar.

5. Konunun mekan boyutuyla alâkalı olarak bu bölgenin kalbi değerinde olan Kâ'be gerçeğini ve Hz. İbrahim'in duasını da burada zikredebiliriz. Yüce Allah bu bölgede bulunan Kabe'yi insanlar için bir emniyet ve toplanma yeri yapmıştır. Yine dinî vecibelerin yerine getirilmesi ve ibadet edilmesi için Allah, Kabe'yi insanlara tahsis ettiği ilk bina kılmıştır.[401] Ayrıca Allah, bu vadide Ceddu'l-Enbiya (Peygamberler babası) İbrahim'in İslâm/tevhid çağrısına imkan tanımış ve bize onun şu uzun duasını aktarmıştır:

"*Hani bir zaman İbrahim, İsmail ile birlikte Beytullah'ın temellerini yükseltiyor ve şöyle dua ediyorlardı: Ey Rabbimiz, bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin. Ey Rabbimiz, bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden sana itaat eden bir ümmet çıkar..*

---

[399] Butî, *age.*, s. 46. Bu durum, Batılı tarihçi Philip K. Hitti'nin de dikkatinden kaçmayan bir husustur. O şöyle der: İslâm'ın başlangıç senelerindeki harikulade ve hemen hiçbir benzeri bulunmayan açılıp çiçeklenmesi, hiç de küçümsenmeyecek bir ölçüde, işte bu bedevî Araplarda gizli kalmış fıtrî güçler sayesinde olmuştur. Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (Çev.: Salih Tuğ), Boğaziçi yay. İstanbul 1980, I, 53.

[400] Nedvî, *age.*, s.23; Hitti, *age.*, I, 53.

[401] Kur'ân-ı Kerîm'de bunun için şöyle denir: "*Şüphesiz âlemler için çok feyizli ve hidayet kaynağı olmak üzere yapılan ilk ev elbette Mekke'de olandır*" Al-i İmran, 3/96. Ayrıca bkz. İbrahim 14/35-37.

Ey Rabbimiz, onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder..” (Bakara, 2/127-129)

Âyet-i kerimelerden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail (aleyhimesselâm), burada kendi nesillerinden bir peygamber ve ümmetin çıkarılmasını istiyorlar ve Allah'a dua ve niyazda bulunuyorlardı. İşte merkezinde Ka'benin bulunduğu bir beldeden Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) peygamber olarak gönderilmesi, Hz. İbrahim ve İsmail'in –Kabe'nin duvarlarını yükseltirken– yapmış oldukları duanın Allah katında kabul olması demekti.[402] Ayrıca Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) “*Ben İbrahim'in duası, İsa'nın muştusu ve annemin rüyasıyım.*”[403] buyurmuştur.

Netice olarak denilebilir ki Arap yarımadasının coğrafi mevkii, onu, dünyaya yayılacak yeni evrensel bir risaletin merkezi olmaya layık kılıyordu.

2. İnsan Boyutu

Şüphesiz ki risaletin, şartlarının nelerden ibaret olduğunu en iyi bilen her şeyin yaratıcısı olan Allah'tır.[404] Maturîdî bir kelamcı olan Nureddin

[402] Nedvî, *age.*, s. 29. Bu âyetle kastedilen kişinin Peygamberimiz olduğu hususunda müfessirlerimiz bir şüphenin olamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü burada duayı yapanlar, Hz. İbrahim'le Hz. İsmail'dir. Kureyş bu ikisinin soyundan gelmiştir. Onların dışındakilere gelince bunlar, Hz. İbrahim'e nispet edilse de asla İsmail'e nispet edilmemektedir. Araplardan ise peygamber olarak yalnızca Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) gelmiştir. Ayrıca bu duayı Hz. İbrahim, Mekke ve etrafında bulunan nesli için Mekke'de yapmıştır. Allah, onlardan sonra Mekke ve çevresinde onlara ise sadece Hz. Muhammed'i peygamber olarak göndermiştir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser yay. İstanbul 1979, I, 140.

[403] İbn Hanbel, *Müsned*, III, 338.

[404] Bkz. *Zemahşeri*, *el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 63; Razî *age.*, VII, 186. Maturîdî de ‘Allah risaletini, onu zayi edecek kişiye vermez’ diyerek bu görüşe iştirak eder. Bkz. Maturîdî, *Tevilatu Ehli's-Sünne*, II, 272.
Fahreddin er-Razî, konunun bu boyutuyla ilgili kelamî ihtilafları tefsirinde şöyle özetler: “Bil ki insanlar bu meselede ihtilafa düşmüşlerdir. Bazıları, ‘nefisler, mahiyetlerinin bütünü bakımından eşit ve denktirler. Binaenaleyh, risalet makamının şu insana değil de bu insana verilmesi, Allah'ın bir şereflendirmesi, ihsanı, fazlı ve keremidir’ derken; bazıları da ‘bilakis nefisler mahiyetleri ve cevherleri bakımından farklı farklıdırlar, dolayısıyla onların bir kısmı diğerlerine nispetle daha hayırlıdır, daha münevverdir; insanın ruhu bu birinci kısımdan olmadığı sürece, o, vahyi ve risaleti kabule elverişli olmaz’ demişlerdir.” (Razî, *age.*, VII, 185-6.) Risalet konusunda, elçiliğe

es-Sabunî (ö. 580/1184), En'am sûresindeki ilgili âyeti[405] delil getirerek şöyle der: "Bir peygamberin kendisine has bazı sıfatlarının bulunması gereklidir. O, bu sıfatlar sayesinde yüce Allah ile kulları arasında elçilik yapma liyakatini kazanmış olur."[406]

Allah (celle celâluh), risalet rahmetini istediğine vermektedir.[407] Onu nerede ve kime tahsis edeceğini en iyi bilen Allah (celle celâluh), Hz. Muhammed'i (sallallahu aleyhi ve sellem) de evrensel risalet için bir elçi olarak seçmiş ve bu seçme işinde kimseye danışmamıştır.

Son ve daimî olan risaletin zuhuruna en uygun bir mekanda dünyaya gelen Hz. Muhammed'in taşımış olduğu özellikler de, onu risalete layık kılan önemli bir husustur. Onun Allah tarafından risalet vazifesi için seçilişinin hikmetlerini iki açıdan ele almaya çalacağız: 1. Kişiliği, 2. Ümmîliği.

a) Kişiliği

Denilebilir ki Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerinin hepsi peygamberliğinin adeta basamakları ve merdivenleri mahiyetindeydi.

Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), peygamberlik öncesinde de te-

---

liyakat ve ilahî takdiri birlikte ele alarak diyebiliriz ki 'bu makam, kalben ve zihnen arınmış kimselere, Allah'ın, Kendi takdir ve dilemesiyle verdiği bir vazife ve lutfettiği bir nimettir.

Kelam ekollerinin tartışmalarında bu konuda öne çıkan, daha çok risalet rahmetinin Allah üzerine vacip olup olmayacağı hususudur. Sünnî kelamcılar Allah için vücubu kabul etmezler. Mesela bkz., Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsiratu'l-Edille*, (Thk.: H. Atay. Ş. Düzgün), D.İ.B. yay. Ankara 2003, II, 28; Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid* ('Kestelli Şerhi' ile birlikte), Salah Bilici Kit. İst. tsz., s. 164. Şu kadar ki Maturîdî kelamcılar konuya Eş'arî kelamcılardan biraz daha farklı bir açılım getirirler. Nitekim Eş'arî bir kelamcı olan Taftazanî, 'Şerhu'l-Akaid' adlı eserinde Maturîdîlerin yaklaşımını şöyle ifade eder: Peygamber gönderilmesini, hikmetin hükmü icap ettirir, çünkü bunda insanlar için maslahatlar ve menfaatlar vardır. Bkz. Taftazanî, *age*., s. 164)

Mûtezile ise 'Allah'ın insanlara en güzel ve faydalı olanı (aslah olanı) yaratması vaciptir' şeklindeki prensiplerinden hareketle bunu bir gereklilik olarak görür. (Bkz. Kadî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, Kahire 1965, XV, 19. Ayrıca bkz. *Şerhu Usuli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1965, s. 518-522.)

[405] "*Allah risaletini kime (nerede, ne zaman ve nasıl vereceğini) en iyi bilir.*" En'am, 6/124.

[406] Sabunî, Nureddin, *Maturîdîye Akâidi (el-Bidâye)*, Çev.: B. Topaloğlu, D.İ.B. yay. Ankara 1991, s. 114.

[407] Bkz. Al-i İmran 3/73-74; Hacc, 22/75.

vazu, şefkat, cömertlik ve dürüstlük gibi güzel olan insanî hasletlere sahip birisiydi. Nitekim risaletin gerektirdiği sıfatlar açısından konuya dikkat çeken Nureddin Sabunî şöyle der: Peygamberi risalete layık kılan sıfatlardan biri 'asrında yaşayan insanların en akıllısı olması', diğeri 'en güzel ahlaka sahip bulunmasıdır'.[408]

Birçok açıdan dikkatleri üzerinde toplamış olan Hz. Muhammed, özellikle doğruluğuyla zihinlerde yer etmişti. Bunun içindir ki 'emniyet ve güven veren insan' demek olan 'emîn' sıfatı, isminin ayrılmaz bir parçası olmuştu. Çünkü o hayatında yalan söylememişti. Hususiyle onun bu yanı, sonradan insanların onun peygamberliğini tasdike hazırlayıcı birer mukaddime özelliği taşımaktaydı. Nitekim o peygamberliğinin başlangıcında, Ebû Kubeys tepesine çıkmış ve etrafını çeviren insanlara şöyle seslenmişti: "*Şu dağın arkasından bir ordu, size hücum etmek üzere geliyor dersem, bana inanır mısınız?*" Herkes bir ağızdan '*Evet inanırız, senin yalan söylediğini hiç duymadık.*' demişlerdi. Bu cevabı verenler arasında onun düşmanları arasında yer alan Ebû Leheb de vardı.[409] Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem), tebliğ vazifesinin başında yalana tenezzül etmeyen birisi olduğu gerçeğini, –bizzat kendi ağızlarından– onlara onaylatmıştı. Açıktır ki bu adımıyla Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), gerek o günün insanlarına, gerekse arkadan gelecek olan diğer insanlara şunu düşündürtmeyi hedefliyordu: Hayatının en küçük bir meselesinde bile yalana tenezzül etmeyen bir insan nasıl olur da böyle büyük ve ulvi bir meselede yalan söyleyebilirdi?

Onun peygamberlik öncesi kişilik ve hayatı, sonradan birilerinin 'o şahsi nüfuzunu artırmak veya maddi menfaat temin etmek için peygamber olduğunu söylüyor' türünden iddialara imkan tanımayacak bir sadelik ve doğruluğa sahipti.[410] Zira, kendisine vahiy gelmeden önce kırk yıl gibi

---

[408] Sabunî, *age.*, s. 114.

[409] Bkz. Buhârî, *Tefsir-i Sûre* (111) 1; Müslim, *İman* 355.

[410] Esasında bu husus bütün peygamberler için geçerlidir. Ne var ki peygamberleri –mevki ve konumlarını koruma gibi– bir kısım nefsanî mülahazalarla baştan kabul etmemeyi hedeflemiş hasım kişiler, böyle bir iddiayı ortaya atmaktan geri durmamışlardır. Nitekim Kur'ân bu çerçevede Hz. Nuh'un şahsında gündeme getirilen bir itirazı bize şöyle nakleder: *"Onun kavminden ileri gelen (bir kısım) inkarcılar 'bu, sizin gibi insandan başka bir şey değil, (böyleyken) size üstünlük (şahsî nüfuz) kurmak istiyor' dediler. (Bir de): Allah (bize bir mesaj ulaştırmayı) dileseydi, böyle sizin gibi birini göndermezdi (herhalde); mutlaka melaike indirirdi. (Hem) biz*

uzun denebilecek bir zaman dilimini Mekke'lilerin içinde geçirmişti. Dolayısıyla onlar, onun hayatının ne şekilde geçtiğini çok iyi biliyorlardı. Hatta o Mekke dışına çıktığı seyahatlerde bile yalnız değildi. Nitekim bu durum şu âyet-i kerimede açıkça dile getirilir:

"De ki: Eğer Allah dileseydi, ben Kur'ân'ı size okuyamazdım ve hiçbir suretle de size onu bildirmezdi. Bilirsiniz ki ben bundan önce bir ömür boyu içinizde yaşadım. Böylesi hiçbir iddiada bulunmadım. Bunu düşünemiyor musunuz?" (Yunus, 10/16)

Bu gerçeğe rağmen risaletin ilk muhatab kitlesi içinde yer alan müşrik topluluk, Hz. Muhammed'in risaletine itiraz etmişlerdi. Şayet insanlardan bir peygamber gönderilecekse bu, o ve onun gibi kişilerden olmamalıydı. Mevki ve servetçe daha parlak insanlar arasından bu seçim olmalıydı. Nitekim o dönemde bazı kimseler –Velid b. Muğire ve Urve b. Mesud es-Sekafî gibi– kendilerince takdir ettikleri zatları bu işe daha münasip görüyorlardı. Onların bu iki zat hakkındaki mülahazaları Kur'ân'da bir âyette şöyle anlatılır: *"Onlar, 'Kur'ân şu iki büyük insana inseydi ya' demişlerdi."* (Zuhruf, 43/31)[411]

Kur'ân onların bu anlayışına bir âyet sonra şu karşılığı vermektedir: *"Rabbinin rahmetini onlar mı taksim ediyorlar? Halbuki onların dünyadaki maişetlerini dahi aralarında taksim eden Biz'iz."* (Zuhruf, 43/32) Ebû Mansur el-Maturîdi, âyetin yorumu sadedinde şunu der: "Rızıklarının/maişetlerinin takdir ve tedbiri (taksimi) dahi kendilerine bırakılmamış olanların, risalet gibi bir rahmetin taksimi konusunda bir hakka sahip olamayacakları evleviyetle anlaşılacak bir durumdur."[412]

---

evvelki babalarımızdan böyle bir şey işitmiş de değiliz. Bu cinnet geçiren insandan başka biri değil, onu bir süre daha bekleyin (iş aydınlanacak ve bunun böyle olduğunu anlayacaksınız)' dediler." Mu'minûn, 23/ 24-25.

411 Fahruddin er-Razî En'am suresi 124. âyetini yorumlarken şöyle der: Nübüvvetin bir kişiye verilebilmesi için gerekli olan asgari şey onun hile, zulüm, hainlik ve hased gibi kötü huylardan uzak olmasıdır. Nitekim bu âyetin baş tarafında yer alan "*Onlara bir âyet geldiği zaman, 'Allah peygamberlerine verilenlerin aynısı bize de verilmedikçe iman etmeyeceğiz..*" (En'am, 124) sözü, onların bu mezmum sıfatların ta içinde olduğunu göstermektedir. Bunun için de bu sıfatlarla muttasıf iken o müşriklere risaletin verileceği nasıl düşünülebilir? Razî, *Mefatihu'l-Ğayb*, VII, 186.

412 Maturîdî, *Tevilâtu Ehli's-Sunne*, IV, 432.

Kur'ân, risaletin tahsisi konusunda olumsuz ve hazımsız bir tavır takınanların, Hz. Peygamber'i bilerek küçük görmüş olduklarından büyük bir cürüm işlemiş olduklarına dikkat çeker ve onların bu tahkirlerinden ötürü Allah nezdinde küçüklerden daha küçük olmaya mahkum edileceklerini bildirir:

"Düzenbazlıkları sebebiyle (risalet hususunda) cürüm işleyenlere, Allah tarafından (dünyada) bir zillet ve (ahirette de) şiddetli bir azap dokunacaktır." (En'am, 6/124)

Sebebi hususi de olsa, şüphesiz ki bu âyetin hükmü umumidir. Dolayısıyla onun risaletine karşı vefatından sonra olumsuz tavır takınanların da Allah'tan göreceği mukabele farklı olmayacaktır. Onun, sırf Arap yarımadası içinden ve Arap kavminden bir ferd oluşunu hazm edememenin sıkıntısı içinde, 'Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) belli bir milletin büyüğü ve peygamberidir, ancak, diğer milletlerin de başka önder ve büyükleri vardır' şeklinde, Muhammedî risaletin evrenselliğinin reddini hedefleyici sözler, bizce temelde yukarıda zikredilen inkar mantığından farklı olmasa gerektir.

Kısaca, O'nun risaletin tebliğ ve temsilciliğine liyakatı, hemen her devirde insaflı kişilerin kabulde tereddüt göstermediği bir husus olmuştur. Ayrıca onun geleceğine dair geçmiş kitaplarda da –değişime uğramalarına rağmen– bir hayli işaretler bulunmuştur.[413]

b) Ümmîliği

Allah'ın, risalet için ümmî bir Zat'ı seçişinin de yine bir hikmete dayandığını söyleyebiliriz. İlahî hikmet, onun nübüvvetinden insanlar şüpheye düşmesin, davetinin hakkaniyeti konusunda kimsenin kalbinde şüphe tohumları filizlenmesin diye, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) okuma-yazma bilmeyen bir ümmî olmasını gerektirmiştir.[414] Nitekim bu hikmete bir âyette işaret edilir:

"(Ey Muhammed!) Sen bundan önce bir kitap okumuyordun, (şimdi

---

[413] Hüseyn Cisrî bu işaretleri 100'e kadar çıkarır. Bkz. Cisrî, Hüseyin, *er-Risaletu'l-Hamîdiyye*, Mektebetu Bedr, İstanbul 1989, s. 28-42.

[414] Bkz. Butî, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviye*, s.39.

de) elinle onu yazmıyorsun. Öyle olsaydı, batıla uyanlar kuşku duyarlardı." (Ankebut, 29/48)

Bu âyet de göstermiş oluyor ki, Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem), peygamberlikten önce ümmî olduğu gibi peygamberlikten sonra da ümmî kalmaya devam etmiştir.

Allah, okuma yazma bilmeyen ümmîler topluluğuna, okuma ve yazması olmayan, dolayısıyla herhangi bir kitaptan okuyamayacak olan ümmî bir peygamber göndermiştir. Dilciler, ümmî olanı okuma ve yazmayı bilmeyen ve bu hal üzere kalan insan[415] olarak ifade ederler. Kur'ân hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde Hz. Peygamber'in okuma-yazması olmayan anlamında[416] ümmî bir peygamber olduğunu belirtir. Mesela, bir âyette şöyle denir:

"De ki: Ey insanlar, ben sizin hepinize Allah tarafından gönderilen bir elçiyim. O ki göklerin ve yerin hakimiyeti O'na aittir; O'ndan başka ilah yoktur, hayatı veren de alan da O'dur. Gelin öyleyse, siz de Allah'a ve O'nun bütün kelimelerine/sözlerine iman eden o ümmî peygamber olan Resûlüne iman edip tâbi olunuz ki doğru yolu bulasınız." (A'raf, 7/158)

Şia'nın dışında, onun ümmîliği, İslâm ümmetince ittifakla kabul edilmiş bir husustur. Şia, ilim sıfatı ile çeliştiği için peygamberin ümmî oluşunu reddeder. Onlara göre, ümmî diye hitap edilişi, onun, 'ümmü'l-kurâ' olan Mekke'den oluşu sebebiyledir.[417]

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ümmiliğinin, o günkü düş-

---

[415] Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-'Arab*, I, 220. Firuzâbadî, *Besâir* adlı eserinde bu kelimenin Kur'ân da şu anlamlar için kullanıldığını belirtir: 1. Daha önce kendilerine herhangi bir kitap gönderilmemiş olan Araplar için (Cuma, 62/2); 2. Tevratı bilmeyen yahudiler için (Bakara, 2/78); 3. Hz. Peygamber için (A'raf, 7/157). (Bkz. Firuzâbâdî, Mecduddin, *Besâir*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tsz., II, 159.)
Ayrıca, Mekke'nin vasfedildiği 'ümmü'l-kurâ' isminden hareketle, ümmî kelimesinin, 'Mekkeli' anlamında olduğu belirtilir. Bkz. Yazır, *Hak Dini*, IV, 2297.

[416] Hz. Peygamber'in ümmî oluşu elbette ki onun bir şey bilmeyen bir insan olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü o, peygamberliğe mazhar kılınmış bir insan olması cihetiyle bu makamın ayrılmaz bir vasfı olarak kabul edilen *fetânet* sıfatına sahip bir insandır. Bu donanımıyla o, okuma ve yazmaya ihtiyaç duymaksızın, yaşadığı hayatın ve tebliğ ettiği dinin kurallarını bilen ve bildiren birisidir.

[417] Bkz. Saffar, Muhammed b. Hasan, *Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fî Fedaili Âli Muhammed*, Kum 1374, s. 246.

manları tarafından da bilinen bir husus olduğunu yine Kur'ân'dan öğreniyoruz. Onlar, Hz. Muhammed'e çeşitli iftiralarda bulunmakta bir beis görmüyorlardı. Ancak ona bu konuda belli bir yerden okuyup da yazdı diyemiyorlardı. Furkan sûresindeki şu âyet bu hususu aydınlatıcı mahiyettedir:

"İnkar edenler: Bu (ayetler) onun uydurduğu bir yalan olup bu husus da başkaları da kendisine yardımcı olmuşlardır' diye iddia ettiler. Onlar böylece yalan söyleyip (kendilerine) zulmettiler. Yine onlar dediler ki '(bu âyetler), onun başkasına yazdırtıp da kendisine sabah-akşam okunmakta olan, öncekilere ait masallardır." (Furkan, 25/4-6)

Bu âyetten de açıkça anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber'e (sallallahu aleyhi ve sellem) çeşitli isnatda bulunanlar, 'başkasına yazdırttı' diyorlardı, 'o yazdı' diyemiyorlardı. Çünkü onlar da biliyorlardı ki bu kişi ümmîdir. Böyle birisine 'kendisi yazdı' iddiasında bulunmaları, kendilerini açıkça haksız bir konuma düşürmek demekti.

Esasında yüce Yaratıcı, elçi olarak seçtiği kulunun okuma yazma bilmediğini insanlara, ilk vahiy sırasında bildirmiş olmaktadır. Sahih hadis kaynaklarında da yer almış olduğu üzere, Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) üç sefer 'oku' emriyle muhatap olmuştur. O da her seferinde '*Ma ene bi-kâriin: Ben okuması olan birisi değilim*'[418] demiştir. Bu olayla Yüce Allah kulunun bu durumunu insanlığa deklere ettikten sonra onu vahye mazhar kılmıştır.

Burada hatırlatılması gereken bir nokta da şudur. Gerek sahabi, gerekse sonraki nesiller tarafından –saç ve hırkası gibi– ondan arkaya kalan en küçük hatıralara dahi, ehemmiyetle özen gösterilmiş ve günümüze kadar ulaştırılmıştır. Murtaza Mutahharî'nin de önemle hatırlattığı üzere, şayet onun yazmış olduğu bir yazı olsaydı, o mutlaka saklanır ve günümüze kadar gelirdi.[419]

Ne var ki bilinen bu gerçeklere rağmen, Robert Mantran gibi bir kısım Batılı tarihçi ve Alfred Guillaume ve Leblois gibi bazı şarkiyatçılar

---

418 Bkz. Buhârî, Kitabu Bed'i'l-Vahy 3; Müslim, İman 252; İbn Hanbel, Müsned, VI, 232-3.

419 M. Mutahharî, *en-Nebiyyu'l-Ummiyyu*, (Arapçaya çeviren: Muhammed Ali et-Teshirî), Nşr: Tebliğatu'l-İslâmî, İran ts., s.20 vd.

Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ümmî oluşu konusunda şüphe uyandırmaya çalışmışlardır.[420] Bu çerçevede öncelikli olarak gündeme getirilen husus, Hudeybiye antlaşmasında vuku bulan şu hadisedir. Bu olay rivayetlerde şöyle yer alır: O gün Hz. Peygamber müşriklerin elçisinin isteği üzerine metinde geçen 'Resûlullah' kelimesini silip yerine 'Muhammed b. Abdillah' ibaresinin yazılmasını istemiştir. Belgeyi yazan Hz. Ali, bunu silmemekte direnince, bir rivayette, kendisi kalemi alarak, silinmesi istenilen yeri sormuş ve onu silerek yerine 'Muhammed b. Abdillah' yazmıştır.[421] Diğer bir rivayette ise, bir şey sormadan kalemi alıp bu işi gerçekleştirmiştir.[422]

Açıktır ki okuma yazma bilmeyen bir insanın, bir veya iki kelimeyi yazması onun ümmîliğini ortadan kaldırmaz. Bazı harfleri düzgün yazması da bunun gibidir. Günümüzde bile okuma yazma bilmemesine rağmen, bazı kelimeleri okuyabilen birkaç kelime de olsa yazabilen, hatta imzasını atabilen birçok insan vardır. Kaldı ki Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) fetanet sahibi son derece zeki bir insandır, bu kadarlık bir şeyi yazması gayet normal görülmelidir.

Bu çerçevede, İ. Fenni Ertuğrul'un da temas ettiği üzere, yabancı müelliflerden bazıları ise Hz. Peygamber'in ümmîliğini bildiklerinden, onun, Yahudilerden ve Hristiyanlardan işittiği şeyleri ağızdan belleyip Kur'ân'a dercettiğini iddia ederler..[423] Nitekim Rudi Paret şöyle der: (Hz.) Muhammed'in, tebliğinin tarihsel içeriğini, özellikle de Kitab-ı Mukaddes kıssalarını bütün ayrıntılarına varıncaya kadar, açıkça çağdaşı bilirkişilerden öğrenmiş olmasına rağmen, bu konuda doğrudan Allah tarafından bilgilendirildiğine kani olması bize olağanüstü gelmektedir.[424]

---

[420] Mesela Robert Mantran 'Dinî pratikleri ve kültüründen anlaşılan o ki, o, okuyup-yazmayı biliyordu' der. Bkz. Mantran, *İslâm'ın Yayılış Tarihi*, s. 68. Ayrıca bkz. Alfred Guillaume, *İslâm*, Pelican Books, 1964, s. 56-57; Leblois, *Le Koran et La Bible Hébraique*, Paris Feisbaçher, 1887, s. 34. (Abdulaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul 1997, s. 62-65'den naklen.)

[421] Bkz. Buhârî, Cizye 19; Müslim, Cihad 92.

[422] Bkz. Buhârî, Sulh 6;Ebû Davud, Cihad 106; İbn Hanbel, Müsned, IV, 298.

[423] Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949, s. 25.

[424] Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, (çev.: Ömer Özsoy), Bilgi Vakfı yay., Ankara 1995, s. 70.

Bu bağlamda vurgulamak istediğimiz son bir nokta ise şudur. O ümmî olduğu gibi, istisnaları hariç, onun ümmeti de ümmidir. Bu hususa, hem âyet-i kerimelerde[425] hem de çeşitli rivayetlerde dikkat çekildiğini görüyoruz. Nitekim Hz. Peygamber, (sallallahu aleyhi ve sellem) "*Biz ümmî bir ümmetiz, yazı ve hesap işlerini fazla bilmeyiz*"[426]; "*Ben ümmî bir millete gönderildim.*"[427] demiştir.

Bizce, Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) peygamber olarak gönderildiği toplumun komşu milletlere nispetle ümmî bir toplum olması da, bu ilahî hikmetin tamamlayıcılığı içinde düşünülebir. Zira ümmî Araplar bu sebeple komşu medeniyetlerinden etkilenmediler, onların birçok yönden tevhid inancına ters düşen felsefeleriyle ilişki kuramadılar. Böylece onlar, önceden şuur altlarında düşüncelerini şekillendirip direnmelerine sebep olacak bir önyargıya sahip olmadılar. Bunun ise, risaletle gelen mesaj ve değerlerin daha kolay kabul görmesi noktasında ne denli bir öneme sahip olduğu açıktır. Ahmet Cevdet Paşa, konunun bu boyutuna şu ifadesiyle dikkat çeker: Hz. Muhammed'in o vaktin hükmünce, ümmî Arapların arasından çıkması, işin gösterdiği lüzum ve Allah'ın bir hikmetiydi.[428]

Özetle diyebiliriz ki insanlar, Hz. Peygamber'i, gerek yaşadığı ortamdaki gerekse çevresindeki uygarlıkların kültürüne ve eski semavî kitaplardaki bilgilere vakıf olmuş bir kişi olarak tanısalardı bu durum bazı muhatapların kalplerinde şüphe doğurabilirdi. Çünkü, bu konuda zihinlere şüphe atmayı kendileri için görev addedenler, ilgili toplumların dinî ve felsefî tecrübelerinin, İslâm risaletinin ortaya çıkaran amiller olduğunu daha kolay iddia edebilirlerdi.

3. Zaman Boyutu

İnsanlığın M. VI. asrın başlarında Muhammedî risaletle tanıştırılmasının da yine belli bir lüzum ve hikmete dayandığını söyleyebiliriz. Biz burada risaletin zaman boyutunu iki açıdan ele almaya çalışacağız. 1. Bu

---

[425] Bkz. Bakara, 2/78; Al-i İmran, 3/20; Cum'a, 62/2.
[426] Bkz. Buhârî, *Sıyam* 13; Müslim, *Sıyam* 15, Nesaî, *Sıyam* 17; Darimî, *Savm* 4.
[427] Tirmizî, Kur'ân 9; İbn Hanbel, Müsned, V, 132.
[428] Ahmet Cevdet, *Kısas-ı Enbiya* I, 47.

dönemin, yeni bir risalete şiddetle ihtiyaç duyması' açısından, 2. 'Beşerin, zaman olarak artık tek bir öğreticiden ders alabilecek bir olgunluğa ulaşmış olması' açısından.

Birincisi: Yeni bir risalete duyulan ihtiyacın boyutunu daha iyi anlayabilmek için Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirildiği dönemde insanların içinde bulunduğu dinî ve ahlakî yapının tespit edilmesi gerekir.

Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği dönem, gerek komşu millet ve devletler gerekse Arap yarımadası açısından karanlık bir devreydi. Mesela bunlardan İran bölgesi, birbiriyle çatışan çeşitli dinî ve felsefî problemlerin boy attığı bir alandı. Ayrıca burada, insanların suda, ateşte ortak oldukları gibi, bütün mallarda ve kadınlarda da ortak olduğunu savunan, mübah gören 'mazdekçilik' hakimdi.[429] Diğer taraftan Bizans İran'dan geri kalmıyordu. Aşırı vergi ve rüşvetle gelen iktisadî zulüm baş göstermiş[430] ve ahlakî yaşayış çöküntüye uğramıştı. Hindistan bölgesi de miladî altıncı asrın başlarında bu ictimaî ve ahlakî çöküntüden nasibini almıştı.[431]

Arap yarımadası halkının da inandıkları ve sımsıkı sarıldıkları bir kısım gelenekleri ve edebiyatları bir kenara bırakılırsa, ahlakî yönleri zayıftı. Kumar iyice yayılmıştı. İçki ve fuhuş da yaygındı. Eğlence partileri tertip ederlerdi. Zulüm ve baskı yapar, insanların hakkını inkar ederlerdi. Genelde bütün yarımadanın özelde Mekke halkının içinde bulunduğu vaziyeti Mekke'li Cafer b. Ebî Talib, Habeşistan meliki Necaşî'nin huzurunda şöyle anlatıyordu: "Ey hükümdar! Biz bir cahiliye kavmiydik, putlara tapar, leş yerdik. Fuhuş yapar, sıla-i rahmi terk eder ve yakınlarımızı unuturduk. İçimizdeki güçlüler zayıfların hakkını yerdi."[432] Nitekim Kur'ân da, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) gönderildiği bölgedeki dönemi, 'ateşten bir çukurun kenarı' olarak tarif eder: "*..Siz bir ateş çukurunun*

---

[429] Bu konuda geniş bilgi içi bkz., Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1994, II ,176-185; (Tercümesi, Dinler ve Mezhepler Tarihi, 238-240, Yeni Akademi Y., İst. 2006).

[430] Bkz. Bernard Lewis, *age.*, s.71-72.

[431] Bkz. S. Maqbul Ahmed, *"Hindistan"* md., DİA., İstanbul 1998, XXVIII, 74.

[432] İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (*'er-Ravdu'l-Unf'* şerhi ile birlikte), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2000, III, 150.

tam kenarında iken, oradan sizi O kurtarmıştı.." (Al-i İmran, 3/103) Denilebilir ki, tabiatlarındaki yiğitlik ve mertlik hasletlerine rağmen putperestlikte, hurafe ve vehimlere bağlılıkta çok aşırı gitmişlerdi ve Hz. İbrahim'in tevhid düşüncesinden uzaklaşmışlardı. İşte Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği günlerde Mekke ve çevresi kendisini uyaracak yeni bir risalete ihtiyaç duyuyordu. Bu itibarladır ki Kur'ân bu konuda şöyle buyurur:

"*..Hikmetli Kur'ân'a kasem olsun ki sen, elçilerdensin.. Sen, ataları (yaşadıkları yolun akıbetinden yakın bir zamanda) uyarılmamış, bu yüzden gaflet içinde kalmış olan bir kavmi uyarman için gönderildin.*" (Yâsîn, 36/3-6)

Gerek Kur'ân'ın bu vurgularından, gerekse tarihin kaydettiği ilgili bilgilerden de kolayca anlaşılacağı üzere, bu dönem, insanlığın ıslaha şiddetle ihtiyaç duyduğu bir dönemdi. Nitekim İslâmiyet'e ve onun Peygamberine yöneltttiği haksız ithamlarıyla tanınan meşhur yazarlardan Sir William Muir bile bu gerçeği itiraf etmek zorunda kalarak şöyle demiştir: "Belki de toplumu ıslah etme ümitsizliği, hiçbir dönemde onun çağındaki kadar şiddetli değildi."[433]

Sosyal hayat açıkça bir çözüm beklemekteydi. Bu ise ancak ilahî vahyin rehberliğiyle, yani din vasıtasıyla gerçekleşebilirdi. O gün için semavî din olarak Yahudîlik ve Hristiyanlık vardı, ancak, bu dinlerin müntesiplerinin içinde bulunduğu durum buna imkan tanımıyordu. Tarihçi İbrahim Hasan, bu dinlerin o günkü tarihsel durumlarını bize şu ifadeleriyle aktarır: 'Bu devrede Hristiyanlık birbirine muhalif fırkalara bölünmüş haldeydi. Yahudîlik de, dindeki hakimiyetini muhafaza etmek için, Arapları kendi içlerine almayan seçilmiş bir topluluğun dini durumundaydı. Diğer taraftan tevhid anlayışı da Mecusilikten alınma zıt unsurlar sebebiyle giderek zayıflamıştı. İşte gerek Yahudilerin, gerekse Hristiyanların dini görüş ve inanışları bakımından gelmiş bulunduğu durum, ıslah edici yeni bir risaletin gelişi için zemin hazırlamıştı. Bu risaletin sahibi Hz. Muhammed idi.'[434]

---

[433] Muir, S. William, *Life of Mohamet*, London 1856, I, 236. (Nedvî, *Rahmet Peygamberi*, s. 33'den naklen).
[434] İ. Hasan, *age.*, I, 98.

Çağdaş müfessirlerimizden M. Hamdi Yazır, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) risaletle görevlendirilme zamanını, Asr sûresinde "*Zamana kasem olsun ki insan, bir kayıp içindedir..*" (Asr, 103/1-2) şeklinde geçen ilk iki âyetle ilişkili olarak ele alır ve muhtelif ihtimaller üzerinde durur. Kısmen sadeleştirerek alıntıladığımız yorumlarının birinde şunları kaydeder: "Bu asr, peygamberlerin sonuncusu olan Allah Resûlü'nün ilk gönderilmiş olduğu zaman ki, her tarafta dinler çığırından çıkmış, nübüvvet, fazilet, hak ve adalet, marifetullah ışıkları sönmüş; dünyayı cehalet, inkar ve şirk karanlıkları ile zulüm, azgınlık, fesat, şer ve zarar kaplamıştı, işte böyle bir zamanda, bir leyle-i kadirde '*Rabbinin adıyla oku.*' (Alak, 96/1) emriyle nübüvvet ışığı doğmuştu.."[435]

Kısaca, ahlakî çözülmeler ve dinî kavgalar hangi kerteye geldiğinde bu yeni din/risalet zuhur edecek onu da en iyi bilen Allah'tır.

İkincisi:

İnsanlığın bilgi, şuur ve eğitim bakımından yükseltilmesi için önceki risaletlerin, Muhammedî risalet için bir grizgah mahiyetinde olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü bu risaletler, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) risaletiyle son bulmuştur.

Risalet seyrindeki tedricilik ve terakkî süreci Muhammedî risalette karar kılıp kemale ulaşmıştır. Risaletlerin, Muhammedî risaletle son bulduğunu ifade eden en kuvvetli delil ise şu âyet-i kerimedir:

"*..(O) Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin de sonuncusudur.*" (Ahzab, 33/40)

Hz. Muhammed'in risaletinin son ve kamil bir risalet olduğunu ifade eden pek çok hadîs içinde şu hadîsi zikretmekle yetineceğiz:

"*Benim durumumla benden önceki peygamberlerin durumu, şu adamın durumu gibidir; o bir ev inşa etmiş, onu iyi ve güzel de yapmış, ancak evin bir köşesinde bir kerpiçlik bir boş yer kalmıştır.. Derken insanlar o evin etrafında dönüp dolaşmaya başlarlar ve ona hayranlık duyarlar. Ve 'şu boşluğa da kerpiç konulsaydı ya' derler.. İşte, o kerpiç benim; ben 'Hâtemu'n-Nebiyyîn'im.*"[436]

---

[435] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IX, 6074-5.
[436] Buhârî, *Menakıb* 8.

Son risalet olma vak'asını zihinlere yaklaştırmak ve böylece Allah'ın, Hz. Muhammed'le (sallallahu aleyhi ve sellem) peygamberler silsilesini sona erdirip dini kemale erdirmiş olduğu hususunu anlatmak üzere verilen bu örnekte, kerpiç öyle bir konumdadır ki, onun, yerine konulmaması halinde ev kemale/mükemmelliğine ulaşmış olmamaktadır.

İlk insan ve ilk peygamberden itibaren her nübüvvet hareketi, –tevhid, haşr, kulluk ve adalet gibi– temel konularda ortak bir yol takip etmiştir. Bu hareket, furûata ait meselelerde de, zaman, umumî şartlar ve insanlığın ulaşabildiği seviyeye bağlı bir irşad ve rehberlikle yoluna devam etmiş ve beşeri sürekli olarak yüksek hedeflere taşımaya çalışmıştır.

Denilebilir ki, yüz binleri bulan peygamberler[437] eliyle, insanlık, din ve hayatın bir kısım gerçeklikleri konusunda belli bir seviye kazanmıştır. Bir diğer ifadeyle, beşer, önceki risaletler ile tek bir öğreticiden ders alabilecek bir konuma ulaşmıştır; Hz. Muhammed'in mazhar olduğu Kur'ân, insanlığa son mesaj ve son çağrı olmuştur. En son gelen bu ilahî risalet, bütün dinlerde aynı olan değişmez muhkem esasları hatırlatmanın yanında, ictihada açık füruattaki emirleriyle de müteakip zamanların ihtiyacını karşılama vaadiyle gelmiş ve böylece dinî düşünce kemale erdirilmiştir.

Hz. Peygamberin (sallallahu aleyhi ve sellem) evrensel risaletiyle, evvelki risaletlerin hülasası ve insanlığa sunulacak olan mesajların esası bir araya getirilmiştir. Böylece o, tesisi gerekli meseleleri tesis ettiğinden ötürü bir *müessis*; tahrif edilmiş hususların hakikatını yeniden ortaya koymakla bir *musahhih*, tecdîdi gerektiren şeyleri tecdit etmekle de bir *müceddit* olmuştur. Bu yüzden O (sallallahu aleyhi ve sellem), en sondur. İnsanlık O'nunla din ve akidede ve yol ve yöntemde hayatî bütün ünitelerin ana başlıklarına ulaşmıştır ve artık yeni bir risalete ihtiyaç kalmamıştır.

4. Lisan Boyutu

Kur'ân'ın nüzulü çağında Arabistan toplumu, Arap lisanının bütün inceliklerine vakıf, kendilerine has bir meziyet olmak üzere, fasih ve beliğ bir halde bulunuyorlardı. Söyledikleri nutuklar, manzumeler lisan bakı-

---

[437] Bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 226.

mından pek parlak şeylerdi. İşte Kur'ân, basit beyanların bile edebî açıdan birer sanat harikası haline geldiği böyle bir dönemde nüzule başlamıştı.

Kur'ân, değişik yerlerinde vahyin Arapça lisanla indirilişine pek çok âyetiyle önemle vurguda bulunur.[438] Vahiy için seçilen lisanın o günkü durumunu Kur'ân بِعَرَبِيّ مُبِين '*Bi-arabiyyin mübîn: Açık/net bir Arapça ile*' (Nahl, 16/103)[439] ifadesiyle dile getirir. Hususiyle Zümer sûresinde geçen قُرْآنًا عرَبِيًّا غَيْرُ ذِي عِوَجٍ*: Pürüzsüz/eğri tarafı olmayan bir Arapça ile*' ifadesi bu durumu aydınlatıcı mahiyettedir. Bu vurgu âyette şöyle geçer:

"*Kasem olsun ki, Biz bu Kur'ân'da insanlara öğüt almaları için her misali verdik. Eğri tarafı olmayan/pürüzsüz Arapça bir Kur'ân (indirdik) ki korunsunlar.*" (Zümer, 39/27-28)

Kur'ân'ın nazil olduğu devre, Arap dilinin zirveye ulaştığı bir dönem olarak görülmüştür. O dönemde dil belagat yönüyle oturaklaşmış ve bir vahdete ulaşmıştır.[440] İşte Kur'ân yeni bir risaletle gelirken böylesine edebî zenginliğe sahip bir dille geliyordu. İzzet Derveze, 'Arapçanın, Kur'ân'ın indirildiği devrede yüksek bir seviye ve estetik kazandığına ve o esnada Arap yarımadasında dil birliği ve ortaklığının yaygınlaştığına' dikkat çektikten sonra, bu duruma etki eden faktörleri şöyle açıklar:

"Bir dilin, birbirinden uzak bölgelerde birbirinden alabildiğine farklı çevrelerde genel-geçer ortak bir dil haline dönüşebilmesi, sağlıklı bir diyalog ve sürekli bir ilişki olmadan gerçekleşmez. Bu da uzun bir zaman ister. İşte bu diyalog ve ilişki risalet öncesinden başlayan gelişmenin etkisiyle yavaş yavaş güçleniyor ve sağlıklı bir zemine oturuyordu. Buna o dönemde vuku bulan bazı olaylar ve onların yerleşmiş gelenekleri katkı sağlıyordu. Bu müşterek tavır ve birliktelik, Habeşlilerin önce Yemen'i sonra Hicaz'ı işgal etmelerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştı. Söz konusu birleşmeye, işgalden sonra yarımadanın dört bir yanına Irak'a, Şam'a düzenlenen ticarî seferleri ve haram aylarda yürürlüğe giren barış ortamlarında çeşitli yörelerden insanların Kabe'ye ve hacca yönelmesi ve böyle-

---

[438] Bkz. Yusuf, 12/2; Fussilet, 41/3; Tahâ, 20/113; Ahkâf, 46/12.

[439] Ayrıca bkz. Şuarâ, 26/195.

[440] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. M. Sadık er-Rafiî, *Tarîhu Âdabi'l-'Arab*, I, 97; Zeydan, Corcî, *Tarîhu Lügati'l-'Arabiyye*, Daru'l-Hilal, tsz. ysz.,I, 78.

ce Arapların hacc ve Beytu'l-Harem ile olan bağlarının kuvvetlenmesine sebep olmuştu."[441]

Konuyu söz konusu toplumun gelenekleri bağlamında ele alan İbrahim Hasan ise şöyle der: "Mekke –daha önce de değinildiği üzere– Hicaz bölgesinde ticarî ve edebî hareketin merkezi idi. Çeşitli ziyaret ve panayır günlerinde alçak vaha ve yüksek yaylalarda yaşayan Araplar Mekke'ye gelir, içtimai örf ve adetlerini birbirlerine nakleder, kahramanlık şiirleri inşat ederler ve soylarının şerefi, mizaçlarının yüceliğinden bahisler açarlardı.Bütün bu edebî ve içtimaî yansımalar, çocuklarının da kalbine bu yönde arzular ekiyordu. Bundan ötürüdür ki İslâm öncesi dönemde Arabistan yarımadasında öğretimin yaygın olmayışı, bu asırda edebî hareketin kalkınmasına engel olmamıştır. Arap şiirinin tamamı kafiyeli idi. Ancak kafiye sadece şiire mahsus değildi. Dini işlerle, tehlikeli durumları dile getirici haberlerle ilgili metinler de böyleydi, hatta hekimlerin hikmetli sözleri ve kahinlik taslayanların kehanetli sözleri de, şiirin dar kalıplarına uymak zorunda olmayan ibareleri de kafiyeli idi. Adeta şiir kavmin karakterini yansıtan bir durum olmuştu.. Öyle ki, edebiyat bilmeyen bir Arap bile, belli kaside ve şiir kıtalarını ezberler ve onların nazmî ölçülerini bozmadan mükemmel bir şekilde muhafaza ederek başkalarına naklederdi."[442]

Ahmet Cevdet Paşa, Arap dilinin risalet öncesi gelmiş/yaşamış olduğu parlak ve yüksek seviyesinden hareketle şunu der: "Cahiliyye zamanında Arapların edebiyatça bu kadar ilerlemeleri, dikkat edilecek ve ibret alınacak bir iştir. Belki de Arap dilinin o derece bir yüksekliğe gelmesi, Allah tarafından bu lisanla bir kitap indirileceğine işaret idi."[443]

---

[441] Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, (çev.: Mehmet Yolcu), Yöneliş yay., İstanbul 1989, I, 51. Derveze, bu bağlamda önemli bulduğumuz şu hususa da dikkat çeker: Kur'ân'da Arapça olmayan veya Kureyş lehçesi dışındaki bir kısım yabancı kökenli kelimelerin olduğunu reddetmiyoruz. Ancak gerçekliğinde şüphe etmediğimiz bir şey daha var ki o da, dışarıdan gelen bu Arapçalaşmış kelimeler/kavramlar, İslâm'dan önce Arap dilinin bir parçası durumuna gelecek ölçüde Arapçalaşmıştır. (Derveze, age., I, 50.)

[442] Bkz. İ. Hasan, age., I, 89-91.

[443] A. Cevdet, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 48. Batılı Philip K. Hitti'nin şu sözleri de dikkat çekicidir: "Edebî sanatlara karşı belki de hiçbir millet bu kadar heyecanlı takdir tezahürlerine sahip değildir ve hiçbir halk zümresi yazılı yahut sözlü hitap yoluyla onlar kadar tahrik edilemez. Hemen hemen

M. Hamidullah da 'İslâm Peygamberi' adlı eserinde son ilahî risaletin Arapça ile ilgili boyutuna şu ifadeleriyle dikkat çeker: "Allah'ın mesajını aktarma aracı olarak Arapça'nın tercih edilmesinin kendine özgü yararları vardı: Başka hiçbir dil, sahip olduğu ahenk ve kendisine has sözcük yapısı, çekim kuralları, ses bilgisi vs. bakımından onunla karşılaştırılamaz. Bu, aynı zamanda en küçük aydınlatıcı bilgileri bile göz ardı etmeksizin yoğunlaştırılmış bir dildir: Zamirlerin yanı sıra, fiiller de erkek ve dişi olmak üzere, iki cinsi birbirinden ayırmaktadır. Sözcük dağarcığındaki inanılmaz zenginlikle ve kelimelerin farklı durumlara göre çok esnek bir biçimde çekim eki alabilmesi, Arapçaya her türlü düşünceyi ve ince farkları hayran olunacak bir zerafetle ifade etme imkanı sağlamaktadır. İnsanı şaşırtan bir özelliği de Arapça'nın yüzyıllar boyunca değişime ihtiyaç duymamış olmasıdır. 1500 yıl öncesinin düz yazı ve şiiri, ne dilbilgisi ne kelime hazinesi ne de imla bakımından çağdaş Arap nesri ve şiirinden farklı değildir. Tunus, Şam, Kahire ya da Bağdat'tan yapılan bir radyo yayınının dili, Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem), kendi dönemindeki insanlara hitap ettiği dille aynıdır. Şiir için de durum aynıdır. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) öğrettikleri ilk muhatapları için olduğu kadar günümüzde Arapça konuşanlar için de açık ve anlaşılır şeylerdir. Bereket versin bu konuyla ilgili asıl metinler günümüze kadar saklanabilmiştir. Kur'ân gibi kutsal bir kitap için, kendisinden sonra Allah tarafından yeni peygamberler ve yeni vahiylerin gönderilmeyeceği, ilahî vahye dayanan bir öğreti için istikrarsız bir dilin seçilmesi hiç de uygun olmazdı."[444]

Biz bu çerçevede vahiy dilinin Arapça oluşuyla ilgili bir noktaya daha dikkat çekmekte yarar görüyoruz. İnen âyetleri taşıyan dil, artık 'Kur'ân dili' olmuştur. Bu dil, onu kullanan açısından erişilmez bir özellik kazan-

---

hiçbir dil, onu kullananların şuurları üzerinde Arapça kadar, mukavemet edilemeyen bir tesir kudretine sahip değildir.. İslâm bu tarz bir dili ve bu dilin sahibi olanların ruhî özelliklerini, tam manasıyla semerelendirmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'ın terkibi ve îcazlarla dolu üslubunu Müslümanlar, dinlerinin hak din olduğu hususunda kuvvetli bir delil olarak ileri sürmüşlerdir. İslâm'ın muvaffak ve muzaffer olması bir dereceye kadar dilin zaferi, daha doğrusu bir kitabın, yani Kur'ân'ın bir zaferiydi." Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, s. 137.

[444] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 39.

mıştır.[445] Çünkü bu dili, bütün incelik ve sırlarıyla yerinde kullanan 'her şeyin yaratıcısı' ve 'her şeyi yegane bilen' Allah'tır.

Bizce Kur'ân'ın i'caz ve belagatı yönüyle, nazil olduğu günden bu yana, muarızlarını bir benzerini yapmaya çağırması[446] ve arkasından bunu imkansız olduğunu vurgulaması'[447] hususunu bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Dilin kullanıcısının yüce Yaratıcı olması sebebiyledir ki Kur'ân, getirdiği esaslarla, sıradan herhangi bir bedevinin anlayışını gözetirken, edebiyat ve şiirde dâhi sayılan ve ufku olabildiğince geniş bir edip, bir şairi de ihmal etmemiştir. Ve yine bu sebepledir ki, bir kelamcı, hukukçu, dilci veya bir idareci, müracaat ettiğinde, kendi sahasına ait incelikleri rahatlıkla onda bulabilmiştir. Oysaki bir kelam, hukuk veya edebiyat dili bir birinden farklı şeylerdir. Ne var ki Kur'ân bunlara aynı anda, inceliklerine varıncaya kadar hem de kaide ve prensiplerine halel getirmeden dikkat göstermiştir. Gerek kelam, hukuk, gerekse edebiyat ve tarih ekolleri ve bunların müdakkik temsilcileri Kur'ân'ı birer kaynak kabul edip pek çok eser meydana getirmişlerdir.

---

[445] Normal, sıradan birisinin Türk dilini kullanmasıyla, sözgelimi, Fuzulî veya Yahya Kemal veya Necip Fazıl gibi söz/dil ustalarından birinin kullanımı arasında büyük farklar vardır. Dil aynıdır, belki kelimeler de aynıdır. Ama onu kullanan farklı olunca sözdeki derinlik ve etki de o nispette farklılaşmaktadır. Özetle diyeceğimiz şu ki, Kur'ân'ın dili Arapçadır ancak onu kullanan Allah'tır. Bu itibarla Kur'ân'ın benzerinin ortaya konması imkansızdır.

[446] Bkz. Bakara, 2/23.

[447] Bkz. İsrâ, 17/88.

KUR'ÂN VE İNANÇ HÜRRİYETİ[448]

GİRİŞ

Bu makalede, Kur'ân açısından, insanla alâkalı inanç hürriyeti iki ayrı başlık altında incelenecektir. Birinci olarak, insanın sahip olduğu düşünce ve inancın ilahî iradeyle ilişkisi üzerinde durulacaktır. İkinci olarak, cihad ve mürtede karşı öngörülen hükmün 'İnanç Hürriyeti' bağlamında değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. İnsanın Sahip Olduğu İnancın İlahî İradeyle İlişkisi

İnsanın, inanç ve davranışlarında hür mü, yoksa mecbur mu olduğu konusu hemen hemen her devirde inanan insanların zihinlerini meşgul eden bir mevzu olmuştur.

Bizce bu hususun her asırda sıkça tartışılmasının muhtelif sebeplerinden biri de, konu ile ilgili Kur'ân'daki ifadelerin/delillerin çeşitliliğidir. Öyleyse bizim de, insanda çeşitli şekillerde tezahür eden inanç ve davranışların değerlendirilmesi konusunda –ilahî alandan insanî alana geçişin sahası ve sınırlarının belirlenmesi olarak da ifade edilmesi mümkün olan– böyle bir problemi düşünürken ve tartışırken bütüncül bir bakışla hareket etmemiz gerekmektedir. Çünkü Kur'ân kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilmediği takdirde her zaman için çok farklı değerlendirmelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır.

Kur'ân'a geniş bir açıdan bakıldığında onda, insanın irade hürriyetini

---

[448] Bu makale, Dicle Üniv. '*İlahiyat Fakültesi Dergisi*' c.7, s.1'de yayımlanmıştır (Diyarbakır 2005).

yok sayıcı herhangi bir ifadenin olmadığı görülecektir.[449] İlk bakışta, bazı âyetlerin anlamlarının birbiriyle örtüşmediği zannedilebilir ancak durum böyle değildir. Çünkü Kur'ân'da birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen âyetlerin vurgu alanları birbirinden tümüyle farklıdır. Şöyle ki bir kısım âyetler, meselenin sadece insan iradesini ilgilendiren yönüne, ona terettüp eden yanına dikkat çeker ki, bu ifadelerde ilahî iradeyi görmezlikten gelme gibi bir durum söz konusu değildir. Diğer taraftan konuyla ilgili olarak Kur'ân'da yer alan bir kısım âyetler de vardır ki bunlar da, imkan açısından ilahî iradenin mutlaklığına ve onun önünde hiçbir engelin bulunmadığına[450] vurguda bulunur ki buralarda da insan iradesini yok sayıcı veya onun fonksiyonsuzluğunu ima edici bir sonucun çıkarılması yine tutarlı değildir.

Kur'ân, ilahî iradenin insanı inanç ve tavırlarında hür bıraktığını dile getiren çok açık ifadelere sahiptir. Mesela, iki âyette şöyle buyurulur:

"*(Ey Nebi onlara) de ki, gerçek, Rabbinizdendir. Dileyen iman, dile-*

---

[449] Bu husus İslâm kelamcılarının da üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Gerek Mûtezile, gerekse Maturîdîyye ekolü insanın hür bir iradeye sahip olduğunu vurgulamışlardır. Eş'arî düşünce de, cebre düşmemek ve insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için 'kesb' nazariyesi üzerinde durmuştur, ancak Eş'ariyye, tarihî süreçte yaklaşımlarının kapalı olduğu gerekçesiyle eliştirilmiştir. Bu konuda toplu bilgi için bkz. Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (çev.: Kasım Turhan), Kitabevi yay, İstanbul 2001, s. 460-550; Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İfav yay. İstanbul 1984, s.161-368; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn yay, İstanbul 1975, s. 2228-278; Macit, Nadim, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Etüt yay. Samsun 2000, s.27-169,

[450] Mesela Kur'ân'da bir âyette şöyle denir: "*Allah dileseydi, onu (o işi) yapamazlardı*" (En'am, 6/137). Kolaylıkla anlaşılacağı üzere burada ilahî iradenin önünde hiçbir engel olmadığı hususu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer âyet de şudur: "*Alemlerin rabbi olan Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz*" (Tekvir, 81/29). Bu âyetten de –insanın ihtiyarında hür olmadığını çağrıştırıcı– farklı bir sonucun çıkarılması makul olmaz. İnsan iradesinin ilahî meşietle birlikte söz konusu edildiği bu âyet iki açıdan ele alınabilir: 1. Sadece sizin dilemenizle bir iş tamam olmaz/meydana gelmez, ona ilahî iradenin izin ve imkan tanıması da gerekir. 2. Siz ancak ilahî iradenin size vermiş olduğu kabiliyetle ve belirlemiş olduğu alanda dileyebilirsiniz. Bu ikinci yaklaşımdan hareketle diyebiliriz ki insan, Allah'ın dilemesi sınırları içinde olmadıkça bir şeyi dileyemez. Bir diğer ifadeyle, insanın dilemesi, Allah'ın dilemesinden bağımsız değildir; Allah insanın iki yoldan birisini, hidayet veya dalalet yolunu seçmesini dilemiştir. İnsan birinci yolu (hidayet yolunu) dilediğinde ilahî iradenin çerçevesi dahilinde dilemiş olduğu gibi, dalâlet yolunu seçtiğinde de yine ilahî dilemenin çerçevesi içinde dilemiş olur. (İkinci yorum için bkz. Sâbık, Seyyid, *el-Akâidu'l-İslâmiyye*, Daru'l-Fikr, Buyrut 1988, S. 105-6.)

yen de inkar etsin.." (Kehf, 18/29); " *Şüphesiz Biz insana doğru yolu gösterdik. İster şükredici, isterse nankör olsun..*" (İnsan, 76/3)[451]

Kur'ân, içinde bulundukları inanç ve tavırları Allah'ın dilemesine/takdirine isnad eden müşrik bir topluluğun anlayışını reddettiği bir âyetinde ise şöyle der:

"*Müşrikler diyecekler ki 'Allah dileseydi, ne biz şirk koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Onlardan öncekiler de bu şekilde (gerçekleri) yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar. (Ey Nebi onlara) de ki, 'yanınızda bize çıkar(ıp açıklay)acağınız bir bilgi mi var? Siz bir zanna tâbi olmaktan başka bir şey yapmıyorsunuz ve sadece yalan söylüyorsunuz.' (Yine onlara) de ki, (hakikati gösterecek o) son derece açık ve sağlam olan delil, Allah'ındır (sizin ileri sürdüğünüz değil). Eğer dilemiş olsaydı, elbette hepinizi hidayete erdirirdi.*" (En'am, 6/148-9)[452]

Bu âyet-i kerimede söz konusu kişilerin şahsında, insanlara önemli mesajların verilmiş olduğunu görmekteyiz. Bunları maddeler halinde sıralamak gerekirse;

1. Öncelikli olarak bu âyette, yaşayageldikleri şirk inancını Allah'ın iradesine bağlamak isteyen müşrikler reddedilip kınanmaktadırlar. Çünkü bu insanlar, Allah katında zulüm olarak görülen[453] şirklerini haklı gös-

---

[451] Allah'ın, tarihte dinî ve ahlakî hiçbir sınırı/kuralı tanımak istemeyen bazı toplulukları, gerek bu hayat boyutunda gerekse ölüm sonrası hayatta, sünnetullahın gerektirdiği şekilde cezalandırması, 'Allah'ın insanları inanç ve inkar konusunda serbest bırakmış olması' gerçeğine ters düşen bir husus değildir. Çünkü Kur'ân bir taraftan insanların seçimlerinde hür olduklarını bildirirken, diğer taraftan ilgili tercihlere terettüp eden mükafat ve ceza şeklindeki ilahî müeyyideyi de hemen hatırlatma yoluna gider. Nitekim her iki âyetin sonunda da Allah'ı inkar etmenin bir nankörlük ve zulüm olduğu bildirilir ve bu yolu tercih edenleri bekleyen acı akıbet kendilerine hatırlatılır. Ayrıca Kur'ân, yüce Yaratıcı'nın insanların inanıp inanmamalarına bir ihtiyacının olmadığını da dikkat çeker: "*Eğer inkar ederseniz (bilesiniz ki) Allah (sizin inanmanıza) asla muhtaç değildir. (Bununla beraber) O kullarının inkarına razı olmaz. Eğer (inanıp) şükrederseniz O bundan hoşnut olur.*" Zümer, 39/7. Âyetin sonunda yer alan kaydı Zemahşerî (ö. 538) şöyle açıklar: Allah'ın, insanların inkarlarına razı olmayıp iman edip şükretmelerini istemesinin nedeni, onların sulh ve selamet içerisinde yaşamalarını istemesinden dolayıdır. Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, III, 389.

[452] Ayrıca bkz. Nahl, 16/9.

[453] Bkz. Lukman, 31/13.

termek için, konuyu, Allah'ın iradesine/takdirine dayandırarak şu noktaya getirmek istemişlerdir: 'Bizim şirk koşmamız vs. tavırlarımız Allah'ın dilemesi sonucudur; çünkü eğer Allah böyle dilememiş olsaydı, biz hiçbir zaman bu durumda olmazdık, bunları, Allah'ın iradesiyle uygunluk içinde yaptığımızdan, demek ki yaptıklarımız doğrudur.' Ancak Kur'ân '*Onlardan öncekiler de bu şekilde (gerçekleri) yalanladılar'* ifadesiyle onların yanlış bir düşünce ve haksız bir savunma içinde oldukları bildirmiştir.[454]

2. Âyet-i kerimenin devamında *'..(Ey Nebi onlara), 'yanınızda bize çıkar(ıp açıklay)acağınız bir bilgi mi var?'de. (Şunu da onlara söyle): Siz bir zanna tâbi olmaktan başka bir şey yapmıyorsunuz ve sadece yalan söylüyorsunuz"* mealinde yer alan cümlelerle ise şu gerçeğe vurguda bulunulmuştur: Onların ileri sürdüğü özür, bilgiye değil, zan ve tahmine dayalıdır. Allah'ın meşieti ile ilgili delileri/iddiaları mesnetten yoksun geçersiz bir iddiadır.

3. Ayrıca bu konuda gerçeği ortaya koyan üstün delilin Allah'ın bildirdiklerinde olup zan ve tekziple hareket eden müşriklerin iddialarında bulunmadığı bildirilmektedir: *'(Onlara) de ki, (hakikati gösterecek o) son derece açık ve sağlam olan delil, Allah'ındır (sizin ileri sürdüğünüz değil).'* Çünkü Allah insanı yaratan bu itibarla da onu en iyi bilendir. Dolayısıyla insan ve onun düşünceleriyle ilgili konularda en doğru olanı bildirecek olan söz/delil de ancak Allah'a ait olandır.

4. İlgili âyetin baş kısmında söz konusu kişilerin *'Allah dileseydi, ne biz şirk koşardık ne de atalarımız."* tarzındaki itirazlarına, âyetin sonunda '*Eğer (Allah) dilemiş olsaydı, elbette hepinizi hidayete erdirirdi.*' şeklinde bir cevap verilmiştir. Bizce burada söz konusu zihniyete dolaylı olarak şöyle bir mesaj verilmektedir: Siz, 'Allah dilemiş olsaydı, elbette herkesi hidayete erdirirdi.' demiş olsaydınız, doğru söylemiş olurdunuz ancak 'Allah dilemiş olsaydı, biz şirk koşmazdık.' demektesiniz ki, bu iddialarınızda samimi ve tutarlı değilsiniz; çünkü siz, size bildirilen vahyî inancı seçme niyetinde değilsiniz.

---

[454] Bu âyetle alâkalı olarak mütekellim müfessirlerimizin kelamî açıdan yapmış oldukları açıklamalar için bkz. Maturidî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, (thk. Fatıma Y. el-Haymî), Beyrut 2004, II, 188; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74; Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, VII, 238-9.

5. Bu âyetin son kısmıyla verilmek istenen diğer bir mesaj da şudur: Elbetteki Allah dileseydi, kullarının şirkine cebren mani olur veya onları günaha meyletmeyecek bir özellikte yaratırdı. Ancak O, bunu dilememiştir, insanları hem günaha hem de sevaba açık bir kabiliyette yaratmayı dileyip onlara irade vermiştir. Eğer Allah dilese, kuldaki kötülük yapma özelliğini ondan alır ve böylece –melekler gibi– bütün insanlar hidayete ermiş olurlardı.[455] Bu durumda ise, insanlar irade ve ihtiyarları ellerinden alınmış varlıklar olurdu. Böylece onların imtihan olunma hikmeti ortadan kalkar[456] ve dünyaya gönderilişlerindeki maksat oluşmazdı.

Özetle diyebiliriz ki İlahî irade, –sonuçları kendisine ait olmak üzere– insanın hangi inancı/yolu seçeceği konusunda onu serbest bırakmıştır. Bu açıdan bir zorlama söz konusu değildir. İnsan kendisi için hangi yolu seçmişse, Allah o yolu ona açmıştır. Bir diğer ifadeyle, ona iman veya inkardan dilediğini tercih etme imkan ve izni vermiştir. Ancak bu, Allah'ın inkarı onayladığı, razı olduğu anlamına gelmemektedir.

2. İnançlar Karşısında Kur'ân'ın Genel Tavrı

Kur'ân, inanç konusunda baskı ve dayatmayı reddeder. Çünkü, din ve inanç, vicdan ve hür düşünceye bağlıdır. Bir başka ifadeyle, inanç ve düşünce, fitrî ve vicdanî bir durum olduklarından bunlara sınır getirilemez.

Kur'ân'ın sunduğu dinî anlayışın ruhunda zorlama yoktur. Belirlenmiş esasların/hususların duyurulması ve doğru bir şekilde anlaşılması amacına yönelik olarak 'muhatabı ikna ve aydınlatma, izah etme' gibi bir görev söz konusudur. Kur'ân'ın ifadesiyle, gerçeklerin tezkîri (dile getirilmesi/hatırlatılması) bahis mevzudur.[457] Bu çerçevede böyle bir görevin yerine getirilmesi için gösterilen çaba ve gayretlerin 'başkalarının inanç hürriyetine müdahale' şeklinde değerlendirilmesi makul değildir.

---

[455] Bu bağlamda Kur'ân başka bir âyetinde şöyle buyurur: "*Rabbin eğer dileseydi, dünyada ne kadar insan varsa hepsi iman ederdi..*" Yunus, 10/99.

[456] Nitekim Kur'ân'da yer alan bir âyet bu noktaya dikkatlerimizi çeker: *"Eğer Allah dileseydi hepinizi (aynı inanç etrafında) tek bir ümmet yapardı. Fakat O size verdikleriyle (vermiş olduğu maddî-manevî imkanlarla) sizi imtihan etmek için (böyle yapmadı.)"* Maide, 5/48.

[457] Bkz. Ğaşiye, 88/21-22. Ayrıca bu Hz. Peygamber'in şahsında diğer bütün mübelliğlere de Kur'ân'ın yüklediği bir görevdir. Bkz. Al-i İmran, 3/104.

Kur'ân, tebliğini zor kullanma üzerine değil, güzellikle ikna temeli üzerine oturtmuştur. Esasında Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (salavatullahi aleyhim) uzanan vahiy tarihi, aslında bir ikna tarihidir. Gönderilen her resûl ve nebi, insanları hak ve hakikate ulaştırmak için çok kere bir yalvarış ve yakarış psikolojisi sergileyen birer ikna muallimidir. Peygamber ve vahiy böyle olunca, vahyin bize anlattığı Allah asla zorlayan değil, 'En Büyük İkna Eden' olur. Kur'ân'ı dikkatle takip edenler görürler ki, peygamberlerin vazifesi, zorlamak değil, uyarmak, yol göstermek dolayısıyla ikna etmektir.[458]

Gerek dinin, gerekse insanın tabiatı, iknaya dayalı bir süreci gerekli kılar. Din görülür görülmez hemen içine girilebilecek bir bina değildir, çünkü onun özünü 'gayba iman' oluşturur. Diğer taraftan insan fıtratı da görmezden gelinemez; insan tabiatı yeni bir düşüncenin/dinin kabullenilmesi noktasında, önce çekinme sonra ısınma, nihayetinde benimseme gibi bir tepki verir. İşte din bu safhaları dikkate alarak ikna yolunu seçmek durumundadır.[459] Zaten yüce Allah da peygamberinden ikna yolunu/metodunu kullanmasını isteyerek şöyle buyurmuştur:

"*(İnsanları) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır. Ve (de) onlara (karşı) en güzel tarzda (fikrî) mücadele verin.*" (Nahl, 16/125)[460]

İkna iman kavramının özünde yer alır. İkna sonucu elde edilmeyip de zorla ve baskıyla sağlanmak istenen itikad/inanç, iman sayılmaz. Çünkü İslâm'a göre iman, temelinde marifet ve muhabbetin bulunduğu irade

458 Aydın, Mehmet S., *"Hoşgörünün Dinî Temelleri"* (İçi Kritik Bakış' adlı kitabın içinde), Haz.: Mehmet Gündem, İyi Adam yay. İstanbul 2000, s.173.

459 Aydın, *"agm"* s. 174.

460 Bu âyette geçen '*ve câdilhum..*' ifadesine, 'fikrî mücadele' anlamının daha uygun düşeceği kanaatindeyiz. Mesela, Ankebut sûresinde geçen bir âyette hakikatin anlatılması konusunda ehl-i kitaba karşı böyle bir mücadelenin verilmesi istendikten sonra, mü'minlere, onlara karşı nasıl bir fikrî mücadele verilmesi (onlara karşı nasıl konuşulması) gerektiği öğretilir: *"Zulmedenleri hariç, ehl-i kitap ile en güzel olan tarzın dışında mücadele etmeyin. (Onlara) deyin ki 'Biz hem bize indirilen kitaba hem de size indirilen kitaba iman ettik. Bizim ilahımızla sizin ilahınız birdir. Ve biz (o aynı olan) ilaha teslim olmuşuz."* Ankebut, 29/46. Görüldüğü gibi âyette mü'minlerden istenen, 'onlara ve Müslümanlara indirilenin temelde aynı olduğu ve aynı maksatla aynı kaynaktan geldiği' gerçeğinin o insanlara hatırlatılması olmuştur. Bu nedenle de inat ve ısrarlarının mantıkî bir tarafının olmadığının' yumuşak bir üslupla dile getirilmesi istenmiştir.

hürriyetine dayanan bir 'tasdîk'tir.[461] Nitekim bu açıdan din, 'insanları kendi ihtiyarlarıyla, bizzat hayra sevkeden/yönlendiren ilahî kurallar mecmûu' olarak tarif edilmiştir.[462]

Esasında Kur'ân'da doğrudan zorlama anlamını ifade eden 'icbar' kelimesi yerine 'ikrah' kelimesinin kullanılması da dikkat çekicidir. Kur'ân'da bu ikincisi kullanılarak "*Dinde ikrah yoktur*" (Bakara, 2/256) denilmiştir. İkrah kelimesi, inancın oluşumu noktasında derin bir psikolojik gerçeğe işaret etmektedir. İkrah kavramının kökünü oluşturan 'kerh/kürh' kelimesi, 'rıza ve muhabbetin hilafına delalet eden'[463] bir kelime olup hoşnutsuzluğu ve rızasızlığı dile getirmektedir.

Şu halde, her alanda, özellikle inanç noktasında zorlama, ikna ve muhabbetle bağlanıp teslim olmayı değil, ikrahı yani tiksinmeyi, nefreti, kızgınlığı doğurur ki bunlarla, kalbin/zihnin huzur ve sükununa vesile olan imanın barışık olması düşünülemez. Kaldı ki Kur'ân'ın bizden talep ettiği iman gaybe imandır. Hiç kimse böyle bir ikrah ile gayba imana iletilemez. Aksi bir uygulama Kur'ân'ın ruhuna aykırı düşer. Çünkü Kur'ân prensip olarak kimseye zor kullanarak tehditle din kabul ettirmeyi hedef almaz. Onun hedef ve maksadı kişilerin inançlarını, iradeleri doğrultusunda bir marifet/bilgi temeline oturtmaktır. Bunu gerçekleştirirken de bilgi aktarma ve yol gösterme misyonunu üstlenen kimselere, muhataplarına karşı tehdid ya da zor kullanma hakkı tanımaz. Bu konu Kur'ân'da birçok âyetle açıklığa kavuşturulan bir husus olmuştur: *"(Ey Nebi, sen gerçekleri) hatırlat, çünkü sen ancak bir hatırlatıcı/dile getiricisin, onların üzerinde bir zorba değilsin."* (Ğaşiye, 88/21-22)

---

[461] Tasdik kalpte bir kesb ve ihtiyar (iradî bir gayret) neticesi meydana gelir. Kelamcı Abdulkahir el-Bağdadî (ö.429/1037), *'el-Fark Beyne'l-Fırak'* adlı eserinde imanın aslının, marifete dayalı bir tasdik olduğu hususunda Ehl-i Sünnet'in ittifak içinde olduğunu söyler. Bu mevzudaki ihtilafın, uzuvlarla ortaya konan tâat ve dilin ikrarının da iman olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği hususunda olduğunu belirtir. Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut tsz., s. 273. Ayrıca bu konuda detaylı bir bilgi için bkz. Kılavuz, Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifat yay. İstanbul 1996, s. 26-69.

[462] Bilmen, Ö. Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen yay., İstanbul tsz., s. 42.

[463] İbn Faris, Ebû Huseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (thk.: A. Muhammed Harun), Beyrut tsz., V, 172. Ayrıca bkz., İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, 80.

Kur'ân'da *"Rabbin (şayet) dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın?"* (Yunus, 10/99) mealinde yer alan âyet de, Allah'ın, bütün insanların homojen aynı kalıptan çıkmasını, birbirlerine benzemesini dilemediğini göstermektedir. Bir diğer ifadeyle bu âyet, Allah'ın, –hangi insan topluluğunun diğerlerinden daha iyi olduğunun ortaya çıkması için– ontolojik farklılığa imkan tanıdığını bize öğretmektedir.

Din, zorla kabul edilebilecek veya zorla kabul ettirilebilecek bir şey değildir. Dinde her şeyden önce iman esastır. İman ise, insanın kendi seçimine bağlı vicdanî bir karardır. Hiçbir ikrah teşebbüsü buna tesir edemez, dolayısıyla insan ancak içinden geliyorsa, zihni ve gönlü buna yatkınsa iman edebilir. Aksi takdirde, zor kullanma, mecbur kılma gibi dış etkenlerin tesiri ile gerçekleşmesi istenilen iman, İslâm'ın hedeflediği gerçek iman değildir. Böyle bir durumda 'inkar'ın yerini 'nifak' alır. Yani, inkarcı birisinin sıkıştırılarak dini kabule zorlanması, onu münafıkça bir tavır içine itmekten başka bir sonuç doğurmaz.

İfade edilmeden hiçbir insanın inandığı değerleri tespit etmek de mümkün olmaz.[464] Ayrıca sıkıştırmaya dayalı bir metodun sonucu olarak gerçek mü'min yerine yapay iman sahibi bireylerin ortaya çıkması kaçınılmaz olur. Bunun da iman toplumunun lehine olduğu söylenemez. [465]

Özetle ifade edecek olursak: Kur'ân'ın ruhunda ve özünde zorlama yoktur. O, insanların seçimini esas alır ve bütün muamelelerini bu esas üzerine kurar. Seçiminin uhrevî sonucunu kendisine hatırlatmak suretiyle, hangi inancı tercih edeceği konusunda muhatabını serbest bırakır. Zaten onun sorumluluğunun büyüklüğü de bundan dolayıdır.

Giriş mahiyetindeki bir açıklamadan sonra şimdi cihad ve dinden dönenlerin durumuyla ilgili hükümlerin yorumuna geçebiliriz.

---

[464] Arslan, Ömer, *Kur'ân ve Hoşgörü*, İlahiyat yay. Ankara 2005, s. 138.

[465] Bundan da öte Kur'ân, Müslüman toplum için hiçbir yararı olmayacak olan tavırlardan da uzak durulmasını ister. Bu cümleden olarak Kur'ân, batıl olarak gösterdiği inanışlara ve bu inanışların ilahlarına bile uygunsuzca söz söylenmesini yasaklamıştır. Çünkü saygısızlık bazen daha büyük bir saygısızlığa sebep olabilmektedir: *"(Ey mü'minler), onların Allah'tan başka yalvardıklarına sövüp saymayın ki, onlar da bilgisizce/düşüncesizce hadlerini aşıp Allah'a sövüp saymasınlar."* En'am, 6/108.

a) Cihad Emrinin İnanç Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi

Kur'ân, savaş gerçeğini doğrudan aslî bir görev olarak değil, arızî ve kaçınılmaz bir durum olarak kabul etmiş ve onu neticesi itibariyle hayırlara yol açacak bir disiplin haline getirmiştir.

İslâm hukuk metodolojisinin hüsün-kubuh bahsinde hasen, *hasen li aynihi* (bizzat güzel) ve *hasen li ğayrihi* (neticesi itibariyle/dolayısıyla güzel) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Savaşlar bu tasnifte hasen li ğayrihi kısmına dahil edilmiştir. Çünkü savaşlar, insanların öldürülmesi, beldelerin harap edilmesi gibi fiillere sebebiyet verdiğinden bizatihi güzel olan bir görev/hareket değildir. Fakat başta din/inanç hürriyeti olmak üzere, can, mal ve akıl güvenliği gibi zaruriyat kapsamına giren hususların korunmasına vesile olması (müsait bir zemin hazırlaması) sebebiyle savaşlar, güzellik vasfını kazanmıştır. Buna göre savaş anlamındaki cihad, başka bir surette korunma ve savunma imkanı kalmamış mukaddes bir hakkı ve kamuya ait bir varlığı muhafaza ve himaye için meşru kılınmıştır.[466]

Kur'ân'ın cihad emri/ilkesi, din ve vicdan hürriyetini tanımayan ve kısıtlayan bir prensip veya İslâm'ı zor kullanarak benimsetme ameliyesi olarak görülemez. Kur'ân'ın emrettiği cihad, yüce Yaratıcı'nın varlığını ve birliğini ifade eden tevhid hakikatinin anlatılmasını ve yayılmasını engelleyen şartların ortadan kaldırılması çabasıdır. Bir diğer ifadeyle Kur'ân'ın öngördüğü cihad, insanlığa ilahî mesajı ulaştırma, onların da hak ve hakikatle tanışmasına imkan hazırlama gayretidir.

İslâmî öğretide inkar tek başına savaş sebebi sayılmamış, aksine savaşın meşruiyeti için İslâm'a ve Müslümanlara karşı hasmane ilişkiler ve fiilî tecavüz ölçü alınmıştır. Nitekim savaşa izin veren ilk âyet bu gerekçe üzerine nazil olmuştur:

"Kendilerine savaş açılan mü'minlere, savaşmaları için izin verildi. Çünkü onlar zulme maruz kaldılar.." (Hacc, 22/39)

M. Pickthall'ın ifadesiyle Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem),

---

[466] Bkz. Bilmen, Ö. Nasuhî, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu* , İstanbul tsz. IV, 356-357. Ayrıca bkz. Kasanî, Alauddin, *Bedaiu's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1986, VII, 100.

"başka yollarla kontrol edilemeyen zalimce hareketleri önlemek amacıyla son çare olarak savaşın kullanılabileceğini göstermiştir."[467] Yoksa hukuka riayet eden, sulh/barış dairesinde yaşamaya çalışan, düşünce ve inanç hürriyetini ihlal etmeyen insanlara karşı savaşa kalkışılması, dinin kabul ve tavsiye ettiği bir esas değildir. Nitekim *"Eğer onlar sulha meylederlerse/yanaşırlarsa, sen de yanaş ve Alah'a itimad et. Çünkü O (her şeyi hakkıyla) işiten ve bilendir."* (Enfal, 8/61) mealindeki âyet-i kerimesi bu gerçeği yeterince aydınlatıcı mahiyettedir.

Denilebilir ki irade ve inanç hürriyeti, İslâm'ın amacı ve sınırları belli cihad emriyle yerleşmiştir. Kur'ân bu emriyle, insanları zorla İslâm'a sokmayı değil, baskıcı anlayış ve uygulamaların zorlamalarını bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Böylece onlara, İslâm'ı kendi arzu ve iradeleriyle tercih edebilecekleri bir zemin hazırlamıştır.

M. Hamidullah, '*İslâm'a Giriş*' adlı eserinde "İnançlar şüphesiz ki kişiseldir; buna rağmen, insanlık tarihi hayvanların bile utanç duyacağı, dehşet ve şiddet dolu din savaşlarına sahne olmuştur." diyerek bu konuda İslâm'ın temel ilkesini, Kur'ân'ın 'Dinde zorlama yoktur.' mealindeki âyetinin ortaya koyduğunu söyler.[468] Ancak bu âyetten, 'farklı inançtaki insanlara bu dinin tebliğ edilmemesi gerektiği' gibi bir anlam da çıkarılamaz. Bu, Kur'ân'ın mantığına ters bir durumdur. Çünkü Kur'ân pek çok âyetiyle müntesiplerinden dinin tebliğ ve temsil edilmesini ister. Ancak bu 'tebliğin/duyurmanın' zorlamaya gidilmeksizin, hikmet ve güzel öğütle yapılmasını emreder. Bu ise, Hamidullah'ın ifadesiyle, diğerlerine yol gösterme ve bilgisiz kaldıkları noktalarda onları aydınlatma çabasından ibaret olan bir eylemdir, hatta bir fedakarlıktır.[469]

İslâm'ın cihad/savaş felsefesi gerçek bir sebebe ve savaş sonrası karşı tarafı İslâm'a zorlamama esasına dayanır. Bu süreçte yapılan davet ise zorlama olmayıp sadece bir tekliften ibarettir. M. Hamidullah, konunun bu boyutuyla alâkalı olarak bize şu açıklamada bulunur: "Eğer savaş ilahi kanun tarafından emredilmiş gerçek bir sebep (dava) için değilse, İslâm'-

---

[467] Kahraman, Kemal, *Muhammed M. Picthall*, İz yay. İstanbul 1994, s. 113.
[468] Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 75.
[469] Aynı yer.

da her türlü savaş yasaktır. Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) hayatı sadece üç türlü savaşı göz önünde bulundurur: Savunmacı, cezalandırıcı ve önleyici savaş. Nitekim Bizans topraklarında Müslüman bir elçinin öldürülmesi sebebiyle, Bizans İmparatoru Herakliyus'a gönderdiği meşhur mektubunda Hz. Peygamber, üç alternatif teklif ediyor: '*İslâm'ı kabul et, ..aksi takdirde cizye vergisini öde, ..eğer teb'an İslâm'a girmek ya da cizye ödemek isterlerse, onlar ile İslâm arasındaki işlere müdahale etme.*' İşte İslâm'da kendisinden daha büyük otoritenin olmadığı Hz. Muhammed (sallallahu aleyhi ve sellem) tarafından sürdürülen mücadelenin gayesi, dünyada vicdan ve inanç özgürlüğü yerleştirmekti. Müslümanların cihadı budur. Bunun dışında her savaş, gayr-ı meşrudur. İnsanları İslâm'a girmeye zorlamak maksadıyla bir savaş başlatmak kesinlikle söz konusu değildir. Zira bizzat dinin kendisi, bunun dine aykırı olduğunu ilan etmektedir."[470]

Bu kısa bir girişten sonra, şimdi Kur'ân'da savaşla ilgili olarak yer alan âyetlere bakalım. Kur'ân'ın savaşla ilgili emirleri, ilk bakışta 'insanları zorla dine sokup Müslüman yapmak gibi bir amaca yönelik olduğu' izlenimini verebilir. Ancak dikkat edildiğinde durumun böyle olmadığı görülecektir. İlk olarak Bakara sûresinde birbiri ardınca gelen şu dört âyeti inceleyelim:

"Size karşı savaşanlarla, Allah yolunda savaşın. Sakın aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez. Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden (Mekke'den), siz de onları çıkarın. Fitne (baskı ve işkence), adam öldürmekten daha kötüdür. Onlar sizinle savaşmadıkça, Mescid-i Haram'da siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar orada size savaş açarlarsa, derhal onları öldürün. Kafirlerin cezası işte böyledir. Eğer onlar savaştan vazgeçerlerse (biliniz ki) Allah çok affedicidir, çok merhametlidir. Fitne (baskı ve işkence), tamamen yok oluncaya ve din Allah için (uygulanır) oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer fitneden (baskı ve işkenceden) vazgeçerlerse, zulmedenler hariç kimseye düşmanlık yoktur." (Bakara, 2/190-193)[471]

---

[470] Hamidullah, *age*, s. 241-242.

[471] Kanaatimizce ilgili âyetlerin *"fitne (baskı ve işkence), tamamen yok oluncaya ve din Allah için(uygulanır) oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer fitneden (baskı ve işkenceden) vazgeçerlerse, zulmedenler hariç kimseye düşmanlık yoktur"* mealindeki bu son kısmı, Hz. Peygamber'in

Öncelikli olarak burada vurgulanması gerekli olan husus bizce şudur: Birbiri ardınca gelen bu âyetler, belli şartlar içerisinde vaki olan fiilî bir savaşla ilgilidir, dolayısıyla ilgili âyetlerde yer alan mesajların her durumda/zamanda mutlaka devam ettirilmesi gereken bir emir olarak yorumlanması isabetli olmaz. İkincisi, bu insanlarla (müşriklerle) savaş emrinin temelinde, onların kafir/inkarcı oluşları değil, saldırıları ve İslâm düşüncesine hayat hakkı tanımayışlarındaki ısrarları bulunmaktadır. Zaten âyetler, kendi bağlamı içinde dikkatlice ele alındığında bu husus kolayca anlaşılmış olacaktır.

Tefsir kaynaklarımızın bir kısmında 'fitne' kelimesi 'şirk ve küfür' olarak yorumlanmak suretiyle söz konusu âyetlere, farkında olunmadan, Kur'ân'ın 'dinde zorlama olamayacağı' şeklindeki ilkesiyle örtüşmeyecek anlamlar yüklenilmiştir. Mesela, gerek Bakara sûresinin 192. âyetinde, gerekse 193. âyetinde geçen *fitne* kelimesi, genellikle 'şirk veya küfür' olarak yorumlanmıştır ki bu yaklaşımın isabetli olduğu söylenemez. Zira bu takdirde, 192. âyetle, 'şirk ve küfür yok oluncaya kadar savaşılması' emredilmiş olacaktır. Halbuki Kur'ân, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ne kadar çaba harcarsa harcasın, insanların çoğunun iman etmeyeceğini,[472]

savaşla ilgili sözlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini de bize bildirmiş olmaktadır. Mesela bir hadis şöyledir: "*Allah'tan başka ilah olmadığına, benim O'nun Resûlü olduğuna şahitlik edip, namazlarını kılıp zekatlarını verinceye kadar onlara karşı savaşmakla emrolundum. Bunu yaptıklarında, İslâm'ın hakkı (olan kısım) hariç canlarına ve mallarına dokunmama engel olmuş olurlar. (İç yüzleriyle ilgili olarak) hesapları ise Allah'a aittir.*" Buhârî, İman 17. Bu hadîsin, kanaatimizce, yukarıdaki kıtal âyetleri paralelinde ele alınması gerekir. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki, Kur'ân'da fiilî bir durumdan hareketle konulan hükümler gibi, bu ve benzeri nebevî beyanlarla da aynı belirlemeler yapılmaktadır. Bu ifadesiyle Hz. Peygamber, bulunduğu tarihî ortamdaki fitneci (baskıcı ve işkenceci) kabilelerin, vicdanlar üzerindeki baskılarını ortadan kaldırıp onları kendi özgür tercihleriyle başbaşa bırakmakla emrolunduğunu bildirmiş olmaktadır. Bir diğer ifadeyle O (sallallahu aleyhi ve sellem), insanlara yüce Yaratıcı'nın ve Resûlü'nün birliğini korkmadan ifade/ikrar edebilecekleri bir ortamı ve bu ikrarın pratikteki yansımaları olan namaz ve zekat gibi emirleri özgürce icra edebilecekleri bir zemini hazırlamak için zorba/baskıcı topluluklarla savaşmakla emrolunduğunu dile getirmiş olmaktadır. Bu bağlamda farklı bir yorum, 'Hz. Peygamber'in iman ettirmek için insanlarla savaşmakla emrolunduğu' gibi bir sonucu ortaya çıkarır ki bunun da Kur'ân'ın temel ilkeleriyle telifi güçleşir. Çünkü Kur'ân peygamber'in aslî görevinin zorlama değil, tebliğ/duyurma olduğunu bildirmektedir. Bkz. Maide, 5/99; Nahl, 16/35; Nur, 24/54; Ankebut, 29/18; Yasin, 36/17.

[472] Bkz. Yusuf, 12/103.

Allah'ın rahmetine mazhar olanların dışında insanların ayrı dinlerde olmaya devam edeceklerini[473] açıkça ifade etmiş olmaktadır. Söz konusu fitnenin şirk ve küfür diye yorumlanması halinde, Müslümanlara gerçekleştiremeyecekleri bir iş (şirki ve küfrü tümüyle ortadan kaldırma işi) emredilmiş olur. Oysa Kur'ân, Allah'ın insana ancak gücünün yettiği kadar sorumluluk yüklediğini[474] bildirmektedir.[475]

Bu âyetlerin yanında Tevbe sûresinde "*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün.*" (Tevbe, 9/5) şeklinde geçen âyete de kısaca değinmekte yarar görüyoruz. Bu âyet, sûrenin ilk dört âyetinde açıkça belirtildiği üzere, kendileriyle yapılan anlaşmalara riayet etmeyen müşriklerle alâkalıdır. Dolayısıyla bu durum, her türlü anlaşma imkanının ortadan kalktığı ve artık bütün ilişkilerin kesilip savaş durumunun ortaya çıktığı örnekler için söz konusudur. Çünkü bir önceki âyette "*Ancak kendileriyle antlaşma yaptığınız müşriklerden, size hiçbir şeyi eksik bırakmayan ve sizin aleyhinize herhangi bir kimseye arka çıkmayanlar bunun (bu hükmün) dışındadır.*" (Tevbe, 9/4) buyurulmaktadır. Ayrıca sûrenin 6. âyetinde savaş sırasında sığınma/korunma (eman) talebinde bulunan müşriklerin de savaşın dışında tutulması emredilmektedir: *"Eğer müşriklerden biri senden sığınma hakkı (eman) isterse ona güvence ver (koru), ta ki Allah'ın kelamını dinlesin/*

---

473 Bkz. Hud, 11/118.

474 Bkz. Bakara, 2/286.

475 Bu çerçevede yapılmış yorum için bkz. Altıntaş, Halil, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, DİB. yay. Ankara 2000, s. 62. İnsanın güç yetirilemeyecek bir şeyle sorumlu tutulması, kelam âlimlerinin üzerinde önemle durduğu bir konu olmuştur. Her konuda olduğu gibi bu konuda da selef âlimleri, Allah'ın insanlara güçleri ölçüsünde sorumluluk yüklediğini söyleyip tartışmaya girmemişlerdir. Halef ise, bunun caiz olup olmadığı hususunda yorum yapmıştır. Bu cümleden olmak üzere, Maturîdî ve Mutezilî ekol bunu caiz görmemiştir. Bkz. Sabunî, *Maturîdiyye Akaidi*, (çev.: B. Topaloğlu), DİB. yay. Ankara 1991, s. 141-143; Beyazîzâde, *İşarâtu'l-Merâm*, Daru'L-Kitabi'l-İslâmî İstanbul 1949, s. 248; Kadî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'L-Hamse*, (thk.: Abdulkerim Osman), Mektebetu Vehbe, Kahire 1965, s. 510-514.
Eş'arîler'in 'teklifi mala yutak'ı caiz görmeleri ise şu cihetledir. Eş'arîler de temelde diğer ekollerle hemfikirdirler. Bu konuda Eş'arî bir kelamcı olan Taftazanî şunları söyler: İster, iki zıt şeyin bir araya getirilmesi gibi aslında imkansız olan bir şey olsun, isterse, cisim yaratmak gibi aslında mümkün olan ama insanın imkanı haricinde bulunan bir şey olsun, bunlarla Allah insanı mükellef tutmaz. Allah'ın, ezelî ilmiyle aksini bilmiş olduğu vukûa gelmesi imkansız olan bir şeyle, insanı, gücü dahilinde olması sebebiyle mükellef tutmasında ise ihtilaf yoktur. Bkz. Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, (Kestelli şerhi ile birlikte) Salah Bilici Kit. İst. tsz., s. 123 vd.

düşünsün. Sonra (Müslümanlığı benimsemezse), onu kendisini güvende göreceği yere ulaştır.” (Tevbe, 9/6)

Bu âyetler gayet açık bir şekilde gösteriyor ki söz konusu kişilere sırf müşrik/inkarcı oldukları için savaş açılmamıştır. Son iki âyetin vurgularında bunu açıkça görebiliyoruz. Çünkü bu âyetler, antlaşmasına sadık ve eman dileyen müşriklerin öldürülmemelerini emretmektedir.

Mümtehine sûresinde geçen şu âyet de, şirk/inkar inancı içinde bulunan müşriklere karşı konulması gereken tavrın, onların farklı bir inanç taşımaları sebebiyle değil, inananlara zulüm ve işkence uygulamalarından ötürü olduğunu bildirir:

“Din(iniz)den ötürü sizinle savaşmayan, sizi yerinizden-yurdunuzdan etmeyen (o inkarcı kimse)lere, Allah, sizi iyilik yapmaktan, adil davranmaktan menetmez. Çünkü Allah adil davrananları (muksitleri) sever.” (Ankebut, 29/46)

Hukukî anlamdaki savaşın illeti, Müslüman olmayanların zorla dine dahil edilmesi değildir. Kur’ân’ın bu emriyle, din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması, kişinin vicdanı ile Allah arasındaki engellerin kaldırılması hedeflenmiştir. Denilebilir ki Kur’ân’ın öngördüğü cihad, zulmedenlerin ellerindeki kılıncı onlardan almak için farz kılınmıştır. Esasında mantık ve muhakemenin kurallarına kapalı yaşayan zulmedenlere karşı anladıkları dille konuşulması, selim aklın gereği olarak değerlendirilmelidir. Kur’ân’ın *“(İçlerinde) zulmedenleri hariç, ehl-i kitap ile en güzel olan tarzın dışında mücadele etmeyin..”* (Ankebut, 29/46) mealindeki âyeti bizce bu hususu aydınlatıcı mahiyettedir.

İslâm’ın cihada izin vermesini ya da bazı durumlarda emretmiş olmasını maddeler halinde özetleyecek olursak:

1. *Müdafaa*: İslâm, bir millet veya ferdin, kendi varlığını tehdit eden onu yok etmeye, öldürmeye çalışan mukabil güce karşı, nefis müdafaasını, karşı koymayı meşru kılmıştır, hatta bazı durumlarda emretmiştir.

2. *Zulmü durdurmak*: İslâm’da, mazlumun, mağdurun, sahipsiz ve garibin imdadına koşmak için harp meşru kılınmıştır.

3. *İrşad hürriyeti*: İslâm, hak ve hakikati neşretme hürriyetinin birileri tarafından engellenmesi durumunda, o hürriyeti korumak ve sağlama

almak için savaşa izin vermiştir. Yani İslâm, hak ve hakikati neşretmek için değil, hak ve hakikati neşretme hürriyeti engelleniyorsa onun için muharebe yapılmasına izin vermiştir.

b) İnanç Hürriyeti Açısından İrtidat Edenlerle İlgili Öngörülen Cezanın Değerlendirilmesi

İrtidat, serbest irade ve temyiz gücüne sahip Müslüman birisinin İslâm ile ilgisini sona erdirmesi anlamına gelir. Bu işin sahibine ise mürted denir. Fıkhî mezhepler, prensip olarak –şüphelerinin giderilmesi için kendisine tanınan belli bir süreden sonra– mürtedin öldürülmesi gerektiği konusunda birleşmişlerdir. Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri kadın-erkek ayrımı yapmazken, Hanefîler savaşmayan mürted bir kadının öldürülmeyip hapsedilmesi gerektiğini savunurlar.[476]

Klasik İslâm hukuk ekolleri içinde Hanefî ekolü, irtidat edenlerin ölümle cezalandırılmalarının illetini, 'İslâm toplumuna karşı aldıkları veya alacakları potansiyel düşmanlığın cezalandırılması, bertaraf edilmesi' olarak görme eğilimindedirler. Mesela, İbn Hümam (ö. 861/1456) bu hususu net olarak ifade edenlerden birisidir. O, mürtede verilen ölüm cezasının, onun muharib oluşundaki şerri defetmeye yönelik olduğunu belirtir ve bunun onun inkarının karşılığı olmadığını açıkça dile getirir ve şunu ilave eder: Çünkü Allah katında küfrün cezası mürtede verilecek dünyevî cezadan daha ağırdır. [477]

Bunun gibi bazı Hanefî fakîhler de bu konuyu 'kitabus's-siyer/cihad' bölümü içinde 'isyancıların hükmü' konusunun ardından 'mürtedlerin hükmü' adı altında müstakil olarak incelemişlerdir.[478] Hanefî mezhebinin zamanımızdaki takipçilerinden biri olarak Ö. Nasuhî Bilmen, 'Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu' adlı kapsamlı ese-

---

[476] Bkz. Maverdî, Ebu'l-Hasen, *el-Ahkamu's-Sultaniyye*, (çev.: Ali Şafak), Bedir yay. İstanbul 1976, s. 63-66; Bilmen, Ö. Nasuhî, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, V, 5-30; Udeh, Abdulkadir, *Mukayeseli İslâm Hukuku ve Beşeri Hukuk*, (çev.: Ali Şafak), Rehber yay İstanbul 1990, IV, 370-380.

[477] İbn Hümam, Kemaluddin, *Fethu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, VI, 72.

[478] Mesela bkz. Kudurî, *el-Muhtasar*, ('*el-Lübâb*' ile birlikte), Dersaâdet kit. İstanbul tsz., IV, 148-154.

rinde irtidat bahsini ve buna terettüp eden cezayı klasik çizgide ele alıp hikmetlerini anlattıktan sonra şöyle der: "..Maahaza (bununla birlikte) mürtedin katl edilmesi, cemiyet-i İslâmiyeye karşı muharip olması itibariyledir."[479]

Diğer taraftan Şafiî mezhebine mensup birisi olarak İmam Maverdî'nin (ö. 450/1058) bu konuyu 'hadler' kısmında değil de 'dahili huzuru temin için iç isyanlara kumandanların tayini' başlığı altında[480] incelemesi de dikkat çekicidir. Esasen mürtedin öldürülme illetiyle ilgili olarak açıkça telaffuz edilememiş olan bu hususa hadisçilerin de dolaylı olarak iştirak ettikleri söylenebilir. Nitekim Buhârî, dinden çıkanların öldürülmesiyle ilgili rivayeti, *Sahih*'inin cihad bahsinde ele almıştır.[481]

Şimdi kısa bir ön bilgiden sonra, mürted için öngörülen cezanın, salt dinden dönmeye verilmiş bir ceza olup olmadığını Kur'ân âyetleri ve ilgili hadis rivayetleri bağlamında ele almaya çalışalım.

Kur'ân'da irtidatla ilgili pek çok âyet bulunmasına rağmen, irtidat edenlerin öldürülmesi gerektiğini bildiren bir âyet bulunmamaktadır. İlgili âyetlerin bir kısmında, İslâm'dan çıkıp inkar içinde ölenlerin yaptıkları amellerin boşa gideceği ve kendilerinin ebedî cehennemde kalacağı bildirilmiştir.[482] Bir kısmında ise yine imandan sonra inkara girenlerin elim/kötü akıbetleri haber verilerek, onlara bir daha Allah'ın hidayeti nasip etmeyeceği ve de böylelerinin üzerinde Allah'ın ve meleklerin ve bütün insanların lanetlerinin olduğu dile getirilmiştir.[483]

Kısaca, ilgili âyetlerin hiçbirinde Kur'ân'da, küfür ya da şirke geri dönenlere (mürtedlere) ölüm cezasının uygulanması gibi bir hüküm söz konusu edilmemiştir. Kur'ân'ın bu konudaki vurguları, 'dinden dönüp

---

[479] Bilmen, *age.*, IV, 11.

[480] Bkz., Maverdî, *age.*, s.63.

[481] Bkz. Buhârî, Cihad 149.

[482] Bkz. Bakara, 2/217. Bu âyette "*Sizden her kim dininden döner ve kafir olarak ölürse..*" cümlesinin ifade ediliş biçimi de dikkat çekicidir. Şöyle ki bu âyet 'sizden her kim dininden döner ve kafir olarak öldürülürse..' şeklinde geçmeyip 'sizden her kim dininden döner ve kafir olarak ölürse..' şeklinde ifade ediliyor. Bu da, –fiili veya sözlü bir saldırganlığın olmaması şartıyla– dinden dönen kişinin inkarcı/mürted olarak da olsa yaşamını devam ettirme hakkına sahip olduğuna işaret eder.

[483] Bkz. Al-i İmran, 3/86-90.

inkar içinde ölen kimselerin yapmış oldukları amellerin gerek dünyada gerekse ahirette boşa çıkmış olacağı' etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu ise, nihaî tahlilde mürtede verilmiş en büyük cezadır, çünkü amellerin boşa/hiçe çıkarılmış olması onun ebedi olarak cehennemde kalmasını gerektirmektedir.

Kur'ân'da irtidat kelimesinin zikredilmediği, konuyla ilgili olan başka âyetler de vardır. Mesela bir âyette şöyle denilir: "*Onlar ki iman ettikten sonra inkar ettiler. Sonra tekrar iman edip sonra inkar ettiler. Sonra da inkarlarını artırdılar.. İşte onları Allah ne affeder ne de doğru yola çıkarır.*" (Nisa, 4/137) Bir sonraki âyetten de anlaşılmış olacağı üzere, bunlar, güya Müslüman olduğunu söyleyip ikide bir putperestliğe dönen münafıklardır. Tevbe ettikten sonra imanda bir türlü sebat gösteremeyen bu insanlar irtidatı alışkanlık haline getirmiş bulunuyorlardı.

Dikkatlerimizi çeken bu âyette, ilgili insanların birden fazla dine giriş ve çıkışları söz konusu ediliyor ve bunun da onların inançsızlıklarını artırdığı söyleniyor ama öldürülmelerine dair bir şey söylenmiyor. Şayet –iddia edildiği gibi– kişi, sırf dinden dönmüş olması sebebiyle öldürülmüş olsaydı, dinden ilk dönmüş olduğu sırada onların öldürülmeleri gerekmez miydi? Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da şudur: Eğer bu dînen gerekli idiyse, peygamberin ilk irtidatta bu emri yerine getirmesi icap etmez miydi?

Kanaatimizce sonradan inkar etmiş (mürted) birisinin, hiç inanmamış olan (aslen kafir) birisiyle Kur'ân'ın "*Dinde zorlama yoktur.*" (Bakara, 2/256) emrinin şumulüne birlikte girmesine bir engel söz konusu olmamalıdır. Ancak bunun, Müslümanlar için karşıt bir cephe oluşturma ve dini yıkma mücadelesi içine girmemeleri şartıyla geçerli olduğunu da belirtmemiz gerekir.

Bu durumu teyit edici bir delil olarak Reşid Rıza şu âyeti zikreder: "*..O halde onlar sizden uzak durur sizinle savaşmazlar ve size barış teklif ederlerse, Allah size onlara saldırmak için bir yol (yetki/ruhsat) vermemiştir.. Ancak onlar sizden uzak durmaz ve size barış teklif etmez ellerini sizden çekmezlerse yakaladığınız yerde öldürün.*" (Nisa, 4/90-91) Reşid Rıza bu hükme, âyette söz konusu edilenlerin, 'daha önce Müslüman iken veya

kendilerini Müslüman olarak ilan eden kişiler iken sonradan irtidat etmiş olanlar' kabulünden hareketle varmıştır.[484]

Mürtedle ilgili âyetlere değindikten sonra şimdi hadis kaynaklarında yer alan ifadelere geçebiliriz. Bu bağlamda sıklıkla gündeme getirilen rivayet şöyledir: *"Lailahe deyip, benim Allah'ın Resûlü olduğuma şehadet eden bir Müslümanın kanı ancak şü üç şeyden dolayı helal olur: 'Muhsan' olan kimsenin zina etmesi, adam öldürmek ve dini terk etmek, İslâm toplumundan ayrılmak."*[485] Diğer bir rivayet ise şöyledir: *"Dinini değiştireni öldürün."*[486]

Bu hadislerin ifadelerinin mutlak olduğu ön kabulünden hareketle, her halükarda İslâm inancını terk eden kişinin (mürtedin) cezasının ölüm olduğu ileri sürülemez. Çünkü meselenin farklı şekilde yorumlanmasına imkan veren rivayetler de vardır. Mesela, Nesaî'nin Sünen'inde geçen şu rivayeti konunun aydınlatılması açısından oldukça önemli bulmaktayız:

"Bir Müslümanın kanı ancak üç hasletten dolayı mübah olur: Zina eden muhsan; recmedilir. Birini kasden katleden adam; öldürülür. İslâm'dan çıkıp da Allah ve Resûlü'ne harp açan adam; ya öldürülür, ya asılır ya da sürgün edilir."[487]

Dikkatlerden kaçan bu rivayet, kanaatimizce meseleyi aydınlatıcı mahiyettedir. Zira bu hadiste mürtede, 'ölüm, asılma veya sürgün edilme' gibi üç farklı cezadan birinin verilebileceği belirtilmiştir. Bu da ceza verme konumunda olan otoritenin yetkisine ait bir durumdur.Bu rivayetten açıkça anlaşılan şudur ki, Allah ve Resûle (meşru düzene) karşı, savaşanların

---

[484] Bkz. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'L-Menar)*, Daru'l-Marife, Beyrut 1993, V, 327-328. Bu âyetin nüzulü ile ilgili olarak Hamdi Yazır da aynı paralelde şunları zikreder: Hasan ve Mücahid'den rivayet olunduğuna göre, bir kavim, Medine'ye gelip izhar-ı İslâm ettikten bir müddet sonra Medine'den sıkıldıklarını bahane ederek bâdiyeye çıkmak için Resûlullah'tan izin istemişler ve merhale merhale göç ederek gitmişler ve nihayet müşriklere iltihak etmişlerdi. Müslümanlar da bunların Müslüman olup olmadığı hususunda ve harp noktasında haklarında ne muamele yapılması lazım geldiği konusunda ihtilaf etmişlerdi. Bu sebeple bu âyetler nazil olmuştu. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* , II, 1412. Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili detaylı bilgi için bkz. İbn'u'l-Arabî, Ebûbekr, *Ahkamu'l-Kur'ân,* Daru'l-Marife, Beyrut tsz, I, 468-9.

[485] Buhârî, *Diyat* 6; Müslim, *Kasame* 25.

[486] Buhârî, *Kitabu'l-Cihad* 149.

[487] Nesaî, *Muharebe* 11. Ebû Davud da geçen rivayette ise 'irtidat' yerine 'savaş açma'ya yer verilir ve aynı cezalar zikredilir. Bkz. Ebû Davud, *Hudud* 1.

suçuna karşı Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ceza verme makamında olanlara önerdiği üç alternatifli bir cezalandırma şeklidir. Bu da gösteriyor ki bu durum, halin gerektirdiği idarî/siyasi bir karardır.[488]

Esasında Kur'ân, –irtidat edenleri açıkça zikretmiş olmasa da– 'Allah ve Resûlü'ne savaş açanlara karşı' üst başlığı altında bu türden başkaldırılar için idarî mekanizmanın nasıl davranması gerektiğine dair bir düzenlemeye de gitmiştir:

"Allah'a ve Resûlü'ne karşı savaşan ve yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışanların cezası, ya öldürülmeleri, ya asılmaları, yahut ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi veya sürgün edilmeleridir." (Maide, 5/33)

Gerek yukarıda zikretmiş olduğumuz hadisin, gerekse bu âyetin ifadesinden anlaşılan o ki, mürted ölümle cezalandırılacaksa bunun şartı meşru düzene karşı yapmış olduğu başkaldırıdır. Bizce, diğer rivayetlerdeki ifadelerden de farklı bir sonuca gidilmesi isabetli olmaz. '*Dinini değiştireni öldürünüz.*' hadisinin, gerekse mürtedi 'kanı helal kişiler' içinde gösteren hadisin o günkü şartların dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir. Yani ilgili rivayetlerin mutlak hüküm ifade edecek biçimde söylenmiş olması ihtimali bizce zayıftır. Çünkü bu dönem, İslâm toplumunun kurulma sürecini yaşadığı bir dönemdi. Ve de iman etmişlerle inkar edenlerin cephesi kesin/net hatlarla birbirinden ayrılmış durumdaydı. Bu itibarla İslâm'dan ayrılanlar (irtidat edenler) doğrudan karşı/düşman cepheye iltihak ediyorlar ve doğrudan fiili mücadeleye girişiliyorlardı Yani, ne burası ne de orası gibi orta bir yerde durmuyorlardı. Kanaatimizce diğer rivayetlere de bu açıdan bakılırsa, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) 'Dinini değiştireni öldürünüz.' ifadesinin anlamı daha kolay anlaşılacaktır.

Bu bağlamda, 'konuyla ilgili âyetler, rivayetler ve farklı uygulamalar toptan bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda mürtedle ilgili cezanın bir hadd cezası olmayıp, buna tazir cezası özelliklerinin hakim olduğunu sonucu çıkar' diyen Sahip Beroje "*İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım*" adlı makalesinde şu değerlendirmede bulunur:

[488] Hadislerle sabit olan mürtedin öldürülmesi cezasının, o günkü şartların gerektirdiği siyasî-idarî bir ceza olduğu şeklinde bir değerlendirmede bulunanlar için bkz. Bardakoğlu, Ali, *"Ceza"*, DİA, VII, 473.

Basit bir karşılaştırmayla, irtidatın hem suç hem de ceza yönüyle önemli bazı noktalarda diğer hadlerden ayrıldığını görmek zor değildir. Her şeyden önce haddi gerektiren suçlarda somut bir suç fiili (hareket/eylem) vardır ve ceza bu fiili meydana getirdiği tahribata/zararlara karşılık verilir. Oysa irtidat kişinin iç âleminde yaptığı bir muhasebe sonucu inanç değiştirme olayıdır. Bu ise, sadece fikir ve düşünce planında gerçekleşen bir olgudur. Ortada fiil ve hareket gerektiren bir durum olmadığından, kişi sırf dinden dönmekle, somut bir tahribat ve zarar meydana getirmiş olmaz. Bu açıdan mürted İslâm nizamı ve Müslümanlar aleyhine fiili bir saldırı veya faaliyetin içerisine girmediği müddetçe irtidat salt olarak bir fikir ve kanaat değiştirme olarak kalacaktır. Eğer sırf din değiştirdi, diye mürted cezalandırılacak olursa, bu durumda bir insan, sırf fikir ve kanaatinden dolayı cezalandırılmış olacaktır.[489]

Şu halde 'mücerred dinden dönmenin ölümü gerektiren bir suç olduğu' ileri sürülemez. Çünkü '*dileyen iman etsin dileyen de inkar etsin*' diyerek kimseyi cebren Müslüman olmaya zorlamayan bir kitap/din, Müslüman olduktan sonra kendi isteğiyle tekrar İslâm'dan çıkmaya veye eski dinine dönmesine de karışmaz. Şu şartla ki dinden çıkan/ayrılan bu kişi meşru düzenin dayandığı dinin hürmetine/izzetine ve Müslümanların hukukuna saldırıya geçmiş olmasın. Kısaca, İslâm, *dinden çıkana* değil, ayrıldıktan sonra fiili veya sözlü olarak *dine karşı çıkana* karışır.[490]

Bu itibarladır ki ridde/irtidat, modern hukuk sistemlerindeki sosyal düzeni değiştirmeye veya tahrip etmeye kalkışmak suçunun İslâm hukukundaki karşılığı olarak değerlendirilmiştir.[491] Muhammed Hamidullah

---

[489] Beroje, Sahip, "*İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım*" İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2004, Sayı: 4, s. 319.

[490] Yaşar Yiğit, konuyla ilgili bir makalesinde şu tespitlerine yer verir: 1. Dinden çıkma ile dine karşı çıkma arasında fark vardır, 2. Mürtede uygulanan ölüm cezası had değil, tazirdir ve bu itibarla da ilgili ceza yetkili merciin takdirine bırakılmıştır. Yiğit, Yaşar, "*İrtidat Suç ve Cezasına Bakış*" İslâmiyât Dergisi, Ank. 1999, Sayı: 2, s. 135. Mürtedin öldürülmesi anayasal nizamı ilgilendiren bir suç olması sebebiyle olsa gerektir ki kelamcı Ebû Mansur el-Bağdadî (ö. 329) şöyle der: Mürted tevbeden kaçınırsa, kendisine gerekli olan ölüm cezasını devlet başkanı infaz eder. Halktan önüne gelen bu görevi yerine getiremez. Bağdadî, Ebû Mansur, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1968, s. 340.

[491] Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Mısır tsz., s. 155, Udeh, *age.*, II, 237; Bilmen, *age.*, IV, 15. Bu çer-

ise, İslâmî hükûmet şeklinin esasları dinî olduğundan, irtidatın hem dinî hem de siyasî bir isyan olduğunu belirtir.[492]

Bu noktadan hareketle Hz. Ebubekir dönemindeki ridde olaylarını incelemek isabetli olacaktır. Bilindiği üzere, önceden İslâm'ı kabul eden bazı Arap kabileleri Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) zamanında vermiş oldukları zekatı vermeyeceklerini bildirdiler. Onların, merkezî otoriteye karşı başkaldırı niteliğindeki bu tavrı, daha sonra umumiyetle 'dinden dönmüş oldukları' şeklinde yorumlanmıştır. Halbuki bu esnada Hz. Ömer'le

---

çevede Abdulkadir Udeh şunları der: Bugün birçok devletler, sosyal nizamı, en ağır cezalar koymakla korumuş, kurulu nizama karşı çıkanlara; zayıflatmaya veya yıkmaya çalışanlara bu cezanın verilmesini öngörmüştür. Anayasal düzeni korumak için bugünkü kanunların koyduğu cezaların ilki idam cezası, yani ölümdür. Modern hukuk sistemleri bugün sosyal nizamı ihlal suçunu, İslâm hukukunun kendi içtimaî nizamın korumak için koyduğu cezanın aynısı bir ceza ile cezalandırır. (*Aynı yer.*)

Özetle ifade edilecek olursa: İslâm'ın mürted için öngörmüş olduğu ölüm cezası tamamen şu iki hususa bağlıdır: 1. Daha önce yapılmış akde karşı küçümseyici ve yıkıcı muhalif tavırlar sergilemek, 2. Sistemin muhafazasını sağlamak. Çünkü devlet belli bir sistemle idare edilir. Her ferdin hevesi esas alınacak olunursa, devlet idaresinden söz etmek mümkün olmaz. Bunun için de bütün Müslümanların hakkını koruma bakımından, İslâm sözlü veya fiilî saldırı pozisyonuna geçmiş mürtede hayat hakkı tanımamıştır. Meseleyi basit bir misalle de izah edebiliriz: Sözgelimi, hiç kimseyi kendisine kayıt yaptırma mevzuunda zorlamayan bir okul, kendi istek ve iradesiyle kaydını yaptıranı da elbette kendi haline bırakmayacaktır. Öğrencisini olumlu hareket ve gayretlerinden dolayı mükafatlandırırken, menfi tavır ve tutumları sebebiyle de cezalandıracaktır. Derslerini tümüyle askıya alıp, yönetmelik ve kuralları hiçe sayan öğrencisinin ise, okul hayatına son verir. Böyle bir karar, söz konusu bu öğrenciye karşı bir haksızlığın ifadesi olmadığı gibi, düşünce ve irade özgürlüğüne sınır koymak da değildir. Bu, tedrisatın devamı ve diğer tüm öğrencilerin hukukunu korumaya yöneliktir.

492 Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, s. 139. İrtidat edenlerin (İslâm'ı terk edenlerin) psikolojik yapıları üzerinde durmakta yarar görüyoruz. Bu insanların tavırları, Müslüman toplum içinde yaşayan diğer gayr-ı müslim şahıslar gibi olmamıştır. Genellikle bu kişiler, durumlarını mazur gösterme ve kendilerini toplum vicdanında temize çıkarma psikozuyla sonraki hayatlarını, fiili veya sözlü olarak, ayrılmış oldukları dinin aleyhine vakfetmişlerdir. Bu, adeta onlar için kaçınılmaz bir sonuç olmaktadır.

Bu çerçevede bir hususa daha değinmekte yarar görüyoruz: Son ilahî risaletin ünvanı olan İslâm'ı bilip tanıdıktan sonra reddedip inkara düşen kişinin durumu, diğer inkarcıların durumundan farklı olmaktadır. Şöyle ki onlar bir peygamberi inkar etseler, diğerlerine inanabilirler. Bunu da bilmeseler, fazilete vesile olabilecek bazı seciyeleri bulunabilir. Fakat bir Müslüman, en son ve daveti evrensel olan Hz. Muhammed'i inkar edip zincirinden/halkasından çıkmakla, başka hiçbir peygamberi, hatta Allah'ı dahi tanımaz hale gelir. Çünkü o bütün peygamberleri, Allah'ı ve güzellikleri onunla tanımıştır. Bunun içindir ki eskiden beri her dinden İslâmiyet'e girmeler olmasına rağmen, hiçbir Müslüman hakiki yahudî ve hristiyan olmamıştır.

Hz. Ebubekir arasında cereyan eden konuşmalara bakılırsa[493] bunun bilinen anlamıyla bir din değiştirme olduğunu söylemek güçleşir. Zira söz konusu çevre kabilelerin bir kısmı, İslâm'ı yeterince anlamamış ve içlerine sindirememiş olduklarından[494], gelişen olayların tesirinde hareket eden gruplardı. Bazıları da Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) vefatından sonra kabile asabiyeti ile hareket edip Hz. Ebubekir'e başta zekat olmak üzere bir kısım konularda itaat etmeyi reddeden kabilelerdi.[495] Ne şekilde olursa olsun, ilk dönemlerde İslâm'ın tebliğ ve yayılışına engel olan müşriklere ve değişik din mensuplarına karşı tavizsiz bir uygulamanın izlenmesi ve bu bağlamda onlara karşı kararlı yaptırımların uygulanması, bir yönüyle İslâm toplum ve otoritesinin sağlanması, bir yönüyle de yarımadada siyasi birliğin kurulabilmesi için zorunlu idarî ve siyasî tedbirlerdi.

Şu halde ilk halife Hz. Ebubekr'in (radıyallahu anh) dinden dönüp devlete zekat vermeyerek baş kaldıranlara karşı savaşması, o insanlara din ve vicdan hürriyeti tanınmadığı şeklinde değil de, o dönemde söz konusu hareketlerin, siyasi isyana ve kamu düzenini ihlale dönüşmüş olmasıyla, temeli dine dayalı toplumsal birliği koruma çabası olarak değerlendirilmelidir.

3. Tarihî Süreçte Kur'ân'a İnananların, İnanmayanlara Karşı Tanımış Oldukları Dinî Hürriyet

Kur'ân'ın mübelliği ve temsilcisi Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem), –özellikle Mekke devrinde– karşı taraftan istediği şeylerin başında, 'kendisine ve diğer Müslümanlara, inançlarını ve düşüncelerini serbestçe açıklama ve yaşama hürriyeti' geliyordu. Bu talebin o dönemde ne çetin bir mukabele gördüğü ise açıktır. Bunu Kur'ân bize şu âyetleriyle şöyle ifade eder:

---

493 Bkz. Maverdî, *age.*, s.66.

494 Nitekim Medine döneminde bazı bedevî Arap kabilelerinin bu durumuna Hucurat sûresinde dikkat çekilmiştir: "*Bedevî Araplar, 'inandık' dediler. De ki ' inanmadınız, yalnızca 'teslim olduk' deyiniz. Çünkü henüz iman kalbinize girmiş/oturmuş değildir..*" Hucurat, 49/14.

495 Broje, "*agm*" s. 314. İtaatı reddetmenin yanında merkezî idareye başkaldıranlar da olmuştur. Tarihçi Belazurî (ö.279/892), Gafatan kabilesinin bunun için Müslümanların üzerine yürüdüğünden bahseder. Bkz. Belazurî, *Futûhu'l-Buldan*, (çev.: Mustafa Fayda), Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2002, s.138 vd.

"Âyetlerimiz açık açık kendilerine okunduğu (arz edildiği) zaman o inkarcıların yüzlerindeki hoşnutsuzluğu anlarsın. Öyle ki onlar, neredeyse kendilerine âyetlerimizi okuyanlara saldıracak olurlar." (Nisa, 4/125)

"(Bir de o) inkarcılar, (insanlara): 'Galip gelebilmeniz için (okunduğunda) bu Kur'ân'ı dinlemeyin ve ona karşı yaygara koparın (onun başkaları tarafından dinlenilmesini engelleyin)' dediler." (Fussilet, 41/26)[496]

Bu muamelelere maruz kalan Müslümanlar, insanların düşünce ve inançlarına olan anlayışlı tutumlarını gücü ellerinde bulundurdukları zamanlarda dahi değiştirmemişlerdir. Mekke fethi sonrasında Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem), kendisine her türlü baskıyı reva görenlere karşı sergilemiş olduğu müşfik tavır bunun en çarpıcı örneklerinden birisi olsa gerektir. Dinin hakim olduğu dönemlerde Müslümanlar, Kur'ân'ın emrine ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına uygun olarak, din hürriyetine saygılı davranmışlardır. Müslüman olmayanlar bu ülkelerde hürriyet ve emniyet içinde yaşamışlardır. Zaman zaman inanç hürriyetine aykırı davranışlar da olmuşsa da şüphesiz ki bunlar Kur'ân'ın bu konudaki mesajını özümseyememiş mutaassıp kişilere ait uygulamalar yüzündendir.

İslâm devletinin teşekkül döneminde, İslâm Peygamberi'nin (sallallahu aleyhi ve sellem) başka dinde olanların inançlarına nasıl davrandığına dair tarihî vesikalar vardır. Resûlullah'ın (sallallahu aleyhi ve sellem), piskoposlar ile diğer Necranlı Hristiyan ahaliye hitaben gönderdiği bir mektubu M. Hamidullah '*el-Vesaiku's-Siyasiyye*' adlı eserinde bize şöyle nakleder:

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla! Allah'ın elçisi Muhammed' den piskopos Ebu'l-Harise, Necran'ın diğer piskoposlarına, onların papazlarına, onların yolundan gidenlere ve onların keşişlerine: Az ya da çok, ellerinin altında bulunan her şey, kiliseleri ve manastırları kendilerine aittir. Allah'ın ve Resûlü'nün zimmeti de aynı şekilde onların üzerindedir. Hiçbir piskopos, piskoposluk görevini yaptığı yerden, hiçbir keşiş kendi manastırından ve hiçbir papaz da kendi kilisesinden alınıp bir başka yere

---

[496] Bu itibarladır ki Hz. Peygamber, tercihlerini zorbalıktan yana kullanan müşriklerin ağır saldırıları, psikolojik ve iktisadî baskıları karşısında ashabından, önce bir kısmı olmak üzere iki grup halinde daha toleranslı bir idarenin hâkim olduğu Habeşistan'a göndermiştir. Sonra da kendisi geride kalan Müslümanların tamamına yakın bir kısmı ile Medine'ye göç etmek zorunda kalmıştır.

gönderilmeyecektir. Onların ne hak ve hukuku ne de alışageldikleri örf ve adetleri bir değişikliğe tâbi tutulacaktır. Samimi davranıp kendilerine düşen görevleri yerine getirdikleri sürece, Allah'ın ve Resûlü'nün zimmeti bunlar üzerine olacaktır. Ne kendileri zulme uğrayacaklar, ne de kendileri başkalarına zulmedeceklerdir.[497] M. Hamidullah sonra İbn Sa'd'dan naklen şu bilgiyi de ilave eder: Necran heyeti Resûlullah ile barış görüşmelerini tamamladıktan sonra ülkesine döndü; ama çok geçmeden başkanları ve âkıpleri (piskopos ya da naib) tekrar Medine'ye gelerek, Resûlullah'ın huzurunda, İslâm'ı kabul ettiklerini açıkladılar. Peygamberimiz de onları Eba Eyyub el-Ensarî'nin evine yerleştirdi.[498]

Hz. Peygamber'den (sallallahu aleyhi ve sellem) bu bağlamda sadır olan şu sözler de onun farklı inanç mensuplarına karşı nasıl bakılması gerektiğini ortaya koymaktadır: *"Kim zimmî birine eziyet ederse, ben onun hasmıyım. Ben kimin hasmı isem, kıyamet günü onunla hesaplaşırım."*[499]; *"Kim bir zimmiye zina iftirasında bulunursa, ona kıyamet günü ateşten kamçılarla had uygulanır."*[500]

Kur'ânî düsturlar sebebiyle tarih boyu Müslümanlar, fethettikleri yerlerde yerli ahaliyi İslâm'ı kabule zorlamamışlardır. Öyle ki meşhur İngiliz yazarı Arnold Toynbee İslâm'ın bu yönüne dikkat çektikten sonra şu itirafta bulunur: "Asya'ya Araplar ve Türkler yerine Batı Hristiyanları hâkim olsaydı, bugün Yunan Kilisesinden hiçbir iz kalmazdı. Ve bu kafirlerin (yazar Müslümanları kasdetmektedir Y.Ö.) orada Hrıstiyanlığa gösterdiği müsamahayı bunlar Müslümanlığa göstermezlerdi."[501]

Bu müsamaha anlayışının sonraki dönemlerde de aynen devam ettirildiğini görmekteyiz. Sultan II. Mehmed'in İstanbul'u fethettikten sonra, İstanbul'da yaşayan Hristiyanlara tam bir din ve fikir hürriyeti tanıması, bunun en güzel örneklerinden birisidir. Sultan Fatih, daha fethin ikinci günü, saklanan halkın ortaya çıkmasını istemiş ve sonrasında onların başta

---

[497] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 520.
[498] Aynı yer.
[499] Münavî, *Feyzu'l-Kadîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut tsz., VI, 19.
[500] Taberanî, *Mucemu'l-Kebîr*, XXII, 57.
[501] Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, (çev.: İbrahim Canan), Kayıhan yay. İstanbul 1978, s. 285.

din hürriyeti olmak üzere mal ve canlarının teminat altında olduğunu bildiren fermanlar çıkartmıştır. Ortodokslar, Ermeniler ve Yahudiler dini liderlerini seçerek tam bir din hürriyeti içinde hayatlarını sürdürdüler. Tarihçi Yılmaz Öztuna şöyle der: "Fatih'in bu davranışı vicdan ve fikir hürriyeti tarihinin en mühim safhalarından biridir. O devirde İspanya'da Katolik olmayanlar ve bu arada on binlerce Müslüman ateşte yakılıyordu. Avrupa Fatih'in toleransı seviyesine ancak XX. Asra doğru gelebilmiştir."[502]

Din hürriyeti batı dünyasında çok sonra elde edilebilmiştir. Asırlarca, farklı inanç sahipleri zulüm görmüşlerdir. Kendi inançları dışındakilere saygılı olmayan Avrupa ülkelerinde asırlar boyu engizisyon işkenceleri, Katoliklerle Protestanlar arasında devam eden kanlı savaşlar, inanç hürriyetinin o dönemde bu ülkelerde bulunmadığının delilleridir. Necati Öner, Walter Hamel'ın *'Din ve Vicdan Hürriyeti'* adlı eserinden bize şu bilgileri aktarır: "İnanç hürriyeti Avrupa'ya ancak 1830'da Fransız şartı ile bir gedik açarak girmiştir. Fransa'da inanç hürriyetine bu tarihe kadar değer vermeyen Roma Katolik Devlet Kilisesinin bertaraf edilmesiyle, 5. maddeyle tahdide (sınırlandırılmaya) uğramaksızın dini kanaatlerde eşitlik devletin anayasa politikasının temeli haline getirildi.. 1831 tarihli Belçika Anayasası'nda ibadet hürriyeti ve aleni icrası garanti edilmiştir. 1850 tarihinde bir değişiklikle Prusya Anayasası'nda da dini inanç hürriyeti temel hak olarak kabul edildi." Bunlar da gösteriyor ki Avrupa'da din hürriyeti ancak 19.asrın ikinci yarısında başlayabilmiştir. [503]

M. Hamidullah *'İslâm'da Devlet İdaresi'* adlı eserinde farklı bir inanca/dine tâbi olanların (gayr-ı müslimlerin) Müslüman toplum içerisinde nasıl bir muamele/mukabele gördüklerini şöyle özetler:

İslâm kanunu, Müslüman teba ile gayr-ı müslim teba arasında mühim farklar göstermiştir. Öyle ki birçok hususta ikinciler kârlı çıkmışlardır. Onlar, kadın erkek bütün Müslümanların vermiş oldukları vergiden (ze-

---

[502] Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, Hayat yay. İstanbul 1964, III, 209.

[503] Öner, Necatî, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay. Ankara 1995, s. 95. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Armağan, Servet, *Anayasa Hukukunda Temel Haklar ve Hürriyetler*, Harran Üniv. yay., Şanlıurfa 1996, s.43 vd.

kattan) muaftırlar. Bundan başka onlar askere de alınmadıkları halde, bütün Müslümanlar mecburi askerlik hizmetine tâbi idiler. Onlar bir nevi muhtariyetten de faydalanırlardı; davaları kendi hususi kurallarına göre, kendi dindaşları tarafından görülürdü. Canları ve malları Müslüman teb'anınki gibi İslâm devleti tarafından korunurdu. Bütün bunlara mukabil onlardan istenen şey, istisnaları ile, sadece adam başına 12-48 dirhem vergi (cizye) vermeleri idi. O da cizye vermeye yalnızca erkekler mecburdular. Zengin olmayan sakat ve hastadan, manastırdaki rahiplerden, işi ve mesleği olmayan ihtiyar ve delilerinden cizye alınmazdı.[504]

Kısaca ifade etmemiz gerekirse, Kur'ân kültürünün hakim olduğu idare ve toplumlarda, –münferit vakalar hariç– herkes dilediği inancı seçme ve örgütlenme hakkına sahip olmuştur. Farklı din ve siyasi görüş sahiplerinden sadece umumi asayişe itaat etmeleri ve onlar için görülen hizmetler karşılığında imkanları oranında vergi vermeleri istenmiştir.

---

[504] Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (Çev.: Kemal Kuşçu), İstanbul 1963, s. 199-200.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet, *Kısas-ı Enbiyâ*, (Haz.: M. İz), Kültür ve Turizm Bakanlığı yay. Ankara 1985.

Altıntaş, Ramazan, "*Kadî Abdulcebbar'ın Sem'iyyatla İlgili Bazı Görüşleri*", Bilimnâme Dergisi, Sayı: IV, 2004/1, Kayseri 2004.

Alusî, Mahmud, *Ruhu'l-Meanî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1997.

Armağan, Servet, *Anayasa Hukukunda Temel Haklar ve Hürriyetler*, Harran Üniv. yay., Şanlıurfa 1996.

Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, Bahriye mat., İstanbul 1305.

Atay, Hüseyin, *Kur'ân'da İman Esasları*, Atay yay., Ankara 1998.

Avvad b. Abdullah, *el Mu'teziletu ve Usûluhumu'l-Hamsetu*, Mektebetu-'r-Rüşd, Riyad 1996.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk yay., Ankara 1996.

Aydın, Mehmet S., *"Hoşgörünün Dinî Temelleri"* (İçi Kritik Bakış' adlı kitabın içinde), (Haz.: Mehmet Gündem), İyi Adam yay. İstanbul 2000.

Bağdadî, Ebû Mansur, *Usûliddin*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1968.

Bakillanî, Ebû Bekr Muhammed, *Kitabu't-Temhîd*, Müessesetü Kütübi's-Sekafiyye, (thk.: İmadüddin Ahmed Haydar) Beyrut 1987.

Bakillanî, Ebubekr, *et-Temhîd*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts., ys.

Bauguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, Karakalem yay., İstanbul 1998.

Behbeharî, Ahmed b. İbrahim, *Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye*, (thk.: Muhammed Said el-Kahtanî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1391.

Belazurî, *Futûhu'l-Buldan*, (çev.: Mustafa Fayda), Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2002.

Beyazîzâde, Kemaluddin, *İşaratu'l-Merâm min İbarati'l- İmam*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, İstanbul 1949.

Beroje, Sahip, *"İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım"* İslâmî Araştırmalar Dergisi, Ankara 2004.

Beydavî, Kadî Nasiruddin, *Envaru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl,* Daru'l-Kütübi'l -İlmiyye, Beyrut 1988.

Beydavî, Kadî, *Envaru't-Tenzîl* ('*Haşiyetü Şeyhzâde*' kenarında), Hakikat Kit., İstanbul 1991.

Bilmen, Ö Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Bilmen yay., İstanbul ts.

– *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhıyye Kamusu* , İstanbul tsz.

Butî, M. Said Ramazan, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Daru'l-Fikri'l-Muasır, Beyrut 1991

Cârullah, Musa, *Kitabu's-Sünne*, (çev.: Mehmet Görmez), Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh,* (thk.: A. el-Attar), Daru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1984.

Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, *Paradigma yay., İstanbul 2000.*

Cisrî, Hüseyin, *Savabu'l-Kelam,* (çev.: Mustafa Zihni Efendi), Tebliğ yay., Konya, ts.

—–; *er-Risaletu'l-Hamîdiyye*, Mektebetu Bedr, İstanbul 1989.

Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât,* ts., ys.

—–; *Şerhu'l-Mevakıf,* (Siyalkutî haşiyesiyle birlikte) Matbatu's-Seâde, Mısır ts.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-Akidetu'n-Nizamiyye*, ('Akaide dair İki Risale' içinde), İfav yay., İstanbul ts.

—–; *el-İrşâd,* Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* Sönmez Neş., İstanbul 1983.

Debbağ, Abdulazîz, *Kitabu'l-İbrîz,* (Trc.: Abdullah Arığ-Muhammed Yenice), İstanbul 1976.

Dehlevî, İsmail b. Abdulğanî, *Risaletu't-Tevhîd,* el-Mektebetu'l-Yahyaviyye, Seharenfûr 1974.

Derveze, İzzet, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı,* (çev.: Mehmet Yolcu), Yöneliş yay., İstanbul 1989.

Derviş, Muhyiddin, *İ'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru İbn Kesîr, Dımaşk/ Beyrut 1994.

Duğaym, Semih, *Mevsûatu Mustalahati İlmi'l-Kelami'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1988.

Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, ('Akaid Risaleleri' adlı eserin içinde), Haz.: Ali Nar, Beyan yay., İstanbul 1998.

Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.

Ebu's-Suûd, Muhammed, *İrşadu Akli's-Selîm*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut ts.

Ebû Zehra, *el-Ukûbe*, Mısır tsz.

Erdal, Mesut, *Kur'ân'da Şefaat*, Elif Mat., Şanlıurfa 2003.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Hakikat Nurları*, İstanbul 1949.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitabu'l-Luma' fi'r-Reddi Ala Ehli'z-Zeyği Ve'l-Bida'*, Beyrut. 1952.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbane an Usûli'd-Diyane*, Mektebetu Dari'l-Beyan, Beyrut 1981.

—–; *Kitabu'l-Luma'*, (Nşr.: Rıchard J. McCarthy), el-Matbaatu'l-Katolikiye, Beyrut 1953.

Farabî, Ebû Nasr, *Fusûsu'l-Hikem* (Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri), (Çev.: H. Özcan), İzmir 1987.

—–; et-Ta'likat, *Dairetu'l-Maarif, Haydarabâd 1346.*

Fazlurrahman, *"İbn Sînâ"*, (Çev.: Osman Bilen), ('Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri' isimli kitabın içerisinde), İstanbul 1997.

—–; *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987.

—–; *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, (Çev.: A. Bülent Baloğlu – Adil Çiftçi), Ankara Okulu yay., Ankara 1997.

Firuzâbadî, Mecduddin, *el-Kamusu'l-Muhît*, Daru'l-Ceyl, Beyrut ts.

Gazzalî, Ebû Hamid, *el-İktisad fi'l-İ'tikad*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut 1988.

—–; *İhya- u Ulumiddin*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1992.

Gazzalî, Ebû Hamid, *Tehafutu'l-Felasife*, thk.: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire 1987.

—–; *Tehafutu'l-Felasife*, (thk.: Süleyman Dünya), Daru'l-Mearif, Kahire ts.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T.D.V., yay., Ankara 1992.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, (çev.: Mehmet Yazgan), Beyan yay. İst. 2004.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul ts.

Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam Fî Akaid-i Ehli'l-İslâm*, (haz.: İ. Özdemir – F. Karaman), T.D.V. Elazığ şubesi, Elazığ 2000.

Hasen el-Attâr, *Haşiyetu'l-Attâr alâ Cem'i'l-Cevami'*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mace Tercemesi ve Şerhi*, Kahraman yay., İstanbul 1992.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, (çev.: Serkan Öğdüm), İlke yay., İstanbul 1998.

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, (Çev.: Komisyon), İz yay. İstanbul 1993.

İbn Ebi'l-'İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, el-Mektebu'l-İslâmî Beyrut 1988.

İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa* (thk.: Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Ciyl, Beyrut ts.

İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, Daru'r-Reşîd, Haleb 1992.

——; *Tehzibu't-Tehzîb*, Haydarabad 1326.

——; *el-İsabe fi Temyîzi's- Sahabe*, Daru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1328.

İbn Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (thk.: Muhammed Saîd), Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.

İbn Hümam, *el-Müsayere*, Çağrı yay., İstanbul 1979.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebubekr, *Şifau'l-Alîl*, (thk.: M. Bedruddin), Daru'l- Fikr, Beyrut ts.

İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, Kahraman yay., İstanbul 1985.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arab*, (Renkli baskı), Daru't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1985.

İbn Manzur, *Lisanu'l- Arab*, Daru Sadır, Beyrut ts.

İbn Sa'd, et-Tabakatu'l-Kübra, Daru Sadır, Beyrut ts.

İbn Sina, Ebû Ali, *el-İşarat ve't-Tenbihat,* (Nasiruddin et-Tusî'nin şerhiyle birlikte), thk.: Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır 1958.

İbn Sina, *eş-Şifa*, (thk., Ebû Kanvatî – Saîd Zeyd), ys., ts.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim, *Kütüb ve Resail ve Feteva İbn Teymiyye fi'l-Akîde*, Mektebetü (thk.: Muhammed Kasım en-Necdî), Beyrut 1996.

İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr, *Kanunu't-Tevîl*, Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1990.

İbnu'l-Esîr, İzzüddin, *el-Kamil fi't-Tarîh*, (çev.: Yunus Apaydın), Bahar yay., İstanbul 1986.

İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, ('*er-Ravdu'l-Unf*' şerhi ile birlikte), Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2000.

İbn Kayyım, Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut 1973.

İbnu'l-Vezîr, Ebû Abdillah el-Kasımî, *İsâru'l-Hakk*, Daru'l-Kütübi'l-İl-miyye, Beyrut 1987.

İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi (Tarihu'l-İslâmî's-Siyasî ve'd-Dîn ve's-Sekafî ve'l-İctimaî)*, Çev.: İ. Yiğit – S. Gümüş, Kayıhan yay., İst. 1987

Îcî, Adududdin, *el-Mevakıf fî İlmi'l-Kelâm*, 'Alemu'l-Kütüb, Beyrut ts.

İkbal, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev.: Ahmet Asrar, Birleşik yay., İstanbul ts.

İnsan Mu'cizesi, Vural yay., İstanbul 2001.

İrfan, Abdulhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (çev.: Saim Yeprem), Marifet yay., İstanbul 1994.

İsfehanî, Rağıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman yay., İstanbul 1986.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara. 1981.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar yay, İst. ts.

——; *Kur'ânda Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, A.Ü.İ.F. yay. Ankara 1975.

Ka'bî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed, *el-Makâlât*, (thk.: Fuâd Seyyid), Tunus 1986.

Kadî Abdulcebar, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin,* Daru'n-Nahdati'l-Hadise, Betrut ts.

–*el-Muhît bi't-Teklîf,* thk.: es-Seyyid Azmî, Mısır ts.

—; *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Nşr.. Fuad Seyyid), Tunus 1974.

—; *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebet-u Vehbe, ts.

Kahraman, Kemal, *Muhammed M. Picthall*, İz yay. İstanbul 1994.

Kârî, Ali, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1997.

Kasanî, Alauddin, *Bedaiu's-Sanâi' fî Tertibi'ş-Şerâi'*, Beyrut 1986.

Kesler, M. Fatih, "*Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Şefaat İnancı*", (Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi), Ankara 2004.

Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri,* Kitabiyat yay., Ank. 2003.

Koçkuzu, Ali Osman, '*Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İ'tikad ve Teşrî yönlerinden Değeri,* Diyanet İşleri Bşk. yay., Ankara 1988.

Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, T.D.V. yay., Ankara, 1989.

Kurtubî, Muhammed b. Muhammed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân*, (thk.: A: Abdulalîm), Kahire 1372.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (Çev.: H. Dursun Yıldız), Anka yay. İstanbul 2000

M. Fuad Abdulbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-Hadîs, Kahire 1988.

Maturidî, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhid,* (tahkik ve takdim: Fethullah Hulehf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1979.

—; *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, (thk.: Fâtıma Yusuf el-Haymî), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004.

Mehmet Azimli, *Halifeliğin Kurumsallaşması,* Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens. (Basılmamış doktora tezi), Konya 1999.

Mercek dergisi, Umut mat., İstanbul 2002, Sayı 7.

Meydanî, A. el-Habenneke, *el-Akîdetu'l-İslâmiyye,* Daru'l-Kalem, Dımaşk 1996.

Muhasibî, Haris b. Esed, *er-Riaye li Hukukillah*, Daru Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Musa Carullah, *Kitabu's-Sunne*, (çev.: Mehmet Görmez), Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader*, Kahire 1352.

——; *Mevkifu'l- Akli ve'l-'İlm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ys. 1950.

Münavî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l- Kadîr*,Daru'l-Fikr, Beyrut ts.

Mutahharî, Murtaza, *en-Nebiyyu' l-Ummiyyu*, (Arapçaya çeviren: Muhammed Ali et-Teshirî), Nşr: Tebliğatu'l-İslâmî, İran ts.

Muttakî, Ali, *Kenzu'l- Ummal*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1994.

Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Rahmet Peygamberi -es-Sîretu'n-Nebeviyye*, (Çev.: Abdulkerim Özaydın), İz yay. İst. 1996.

Nesefî, Ebu'l-Berakât, *el-Umde fi'l-Akaid*, (thk.: T. Yeşilyurt), Kubbealtı yay., Malatya 2000.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *Tefsîru'n-Nesefî*, Kahraman yay., İstanbul 1994.

Nesefî, Ebu'l-Muîn, Tabsiratu'l-Edille, (thk.: Claude Salame), Dımaşk 1993.

——; *Tabsiratu'l-Edille fî Usûliddin*, (thk.: Hüseyin Atay – Ş. Ali Düzgün), DİB., yay., Ankara 2003.

——; *Bahru'l-Kelâm*, (thk.: M. Salif Farfur), Mektebetu Dari'l-Farfur, Dımaşk 2000.

Neşşar, Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (Çeviren.: Osman Tunç), İnsan yay., İst., 1999.

Nevevî, *Sahihu Muslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1972.

Öner, Necatî, *İnsan Hürriyeti*, Vadi yay Ankara 1995.

Özdemir, Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan yay., İstanbul 2001.

Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn yay, İstanbul 1975.

Öztuna, Yılmaz, *Türkiye Tarihi*, Hayat yay. İstanbul 1964.

Öztürk, Yener, *Kur'ân Perspektifinde Kozalite Problemi*, İlahiyat yay., Ankara 2004.

——; *Yeni Bir Yorumla İslâm İnanç Esasları*, Işık yay., İstanbul 2003.

P. Janet – G.Seaılles, *Metalib ve Mezahib*, (çev.: E. M.H. Yazır), Eser Nşr., İst., 1978.

Razî, Abdulkadir, *Muhtaru's-Sıhah*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1967.

Razî, Fahruddin, *el-Erbaîn fî Usuli'd-Dîn*, Haydarabâd, 1353.

——;*Mefatihu'l-Ğayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran ts.

Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, (Nşr.: ez-Zehrâ li'l-Alemi'il Arabî), Kahire 1988.

Russell, B. *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev.: Muammer Sencer), Say yay., İstanbul 1996.

Sabık, Seyyid, *el-Akidetü'l- İslâmiyye*, Beyrut, ts.

Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fî Usuliddin*, ts., ys.

Saffar, Muhammed b. Hasan, *Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fî Fedaili Âli Muhammed*, Kum 1374.

Serinsu, A. Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, Şule yay., İstanbul 1994.

Sezen, Yümni, *Tarihi Maddeciliğin Tahlil ve Tenkidi*, Veli yay., İst. 1984.

Subkî, Tacuddin, *es-Seyfu'l-Meşhur fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur*, (tkd ve trc.: M. Saim Yeprem), İFAV yay., İstanbul 2000.

Şehristanî, Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1994. Terc.:Dinler ve Mezhepler Tarihi, Yeni Akademi Y., İst. 2006.

——;*Nihayetu'l-İkdam*, Kahire ts.

Tabatabaî, Muhammed b. Huseyn, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Matbuatu İsmailiyyan, İran 1972.

Tabbara, Afîf, *Ruhu'd-Dini'l-İslâmî*, Daru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1977.

Taberî, İbn Cerîr, *Camiu'l-Beyan*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, ('Kestelli Haşiyesi' ile birlikte), Salah Bilici Kit., İstanbul ts.

Tehanevî, *Keşşâfu Istılahati'l Fünûn*, Beyrut ts.

Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, (çev.: İbrahim Canan), Kayıhan yay. İstanbul 1978.

Übbî-Senûsî, *İkmalu İkmali'l-Mu'lim ve Mukemmili İkmali'l- İkmal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesine Giriş*, İstanbul ts.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1987.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, (çev.: Kasım Turhan), Kitabevi, İstanbul 2001.

Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988.

Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser yay., İstanbul 1976.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İfav yay. İstanbul 1984.

Yıldırım, Murat, *Kozmik Perde*, Çağlayan yay., İzmir ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah, *el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Zeydan, Corcî, *Tarîhu Lüğati'l-'Arabiyye*, Daru'l-Hilal, ts. ys.